



الأمم في قرن

عدد خاص من

أمم في العالم

جولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣ هـ

٢٠٠٠-٢٠٠١ م

الكتاب الخامس

الأمم في قرن

الأقوام والأعراف والملل

في عالم متداخل

مكتبة الشرق الدولية



٢٠٠٢

الكتاب الخامس
الأمة في قرن
الأقوام والأعراق والملل
في عالم متداخل



الطبعة الرابعة

١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م ©

جميع الحقوق محفوظة

مركز الحضارة للدراسات السياسية

٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المركز بالقاهرة

مجموعة من الباحثين

أمتى فى العالم حولية قضايا العالم الإسلامى - عدد خاص، الأمة فى قرن

١٤٢١ - ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

تقديم د. نادية محمود مصطفى

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ٢٠٠٢ م

عدد الصفحات: ٤٥٦

مقاس الصفحة: ١٧ × ٢٤

رقم التصنيف: ٢٢١، ٩٦

رقم الإيداع: ١٢١٧٢ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولي: ٠١.٢.٠١٠.٥٩١.٩٧٧



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٣٩ - ٤٥٠١٢٣٨ - ٢٥٦٥٩٢٩

Email: <shoroukintl @ hotmail. com >

<shoroukintl @ yahoo. com >



الأمم في نهضة القرن

عدد خاص من



تجولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣ هـ
٢٠٠٠-٢٠٠١ م

الكتاب الخامس

الأمم في قرن

الأقوام والأعراق أوائل

في عالم متداخل

مكتبة الشرق الدولية

الأمة في قرن:
عدد خاص من حولية أمتي في العالم
(٢٠٠١-٢٠٠٠م)

مستشار الحولية :	المستشار/ طارق البشري
الإشراف العام على الحولية:	د. نادية محمود مصطفى
مكثرت التحرير:	أ. ملحت ماهر
مساعدو التحرير :	أ. شريف عبد الرحمن
	أ. عزة جلال هشام

المشاركون في العدد الخاص:

د. أبو يعرب المرزوقي	د. زكريا حسين	د. محمد الأرنؤوط
د. أحمد حسن الرشيدى	د. سعيد إسماعيل على	د. محمد أحمد سراج
أ. أحمد عبد الحافظ	د. سعيد عمر	د. محمد عاشور مهدى
أ. أشرف نبيهه الشريف	د. سيف الدين عبد الفتاح	د. محمد على أنر شبيب
د. أماني صالح	د. صبحى فتصوة	د. محمد عمارة
د. باكينام الشرفاوى	د. طه جابر الطوائى	د. محبى الدين قاسم
أ. بشير سعيد أبو القرايا	د. عبد السلام نويز	أ. مصطفى دسوقي كسبة
د. جلال المسعد الحفناوى	د. عبد العزيز التويجى	د. مصطفى منجود
د. جلال عبد الله معوض	د. عبد الله محمد أبو عزة	أ. منير الكمثرى بن الكيلانى
د. جمال الدين عطية	د. عبد المجيد فراج	د. نادية محمود مصطفى
د. حاتم أحمد حسنى	د. عبد الوهاب المسيرى	أ. نبال شامة
د. حسنين توفيق	د. علا عبد العزيز أبو زيد	أ. نيبيل شبيب
د. حمدى عبد الرحمن حسنى	د. عماد الدين شاهين	أ. هشام جعفر
د. حورية توفيق مجاهد	د. ماجدة صالح	د. وجيه كوثالى
د. داهى الفضلى		

الهيئة الفنية :	أ. إيهاب محمد	أ. وفاء زكريا
-----------------	---------------	---------------

الفهرس

الموضوع	رقم الصفحة
تصدير	٦
نحو فقه جديد للأفكليات د. جمال الدين عطية	٧
المسلمون ومشكلات التعددية الدينية والإثنية في جنوب السودان	
د. حمدي عبد الرحمن حسن - د. محمد عاشور مهدي	١٠٦
نيجيريا : قضايا وتحديات التعايش في مجتمع تعددي د. صبحي قنصوة	١٣٨
البربر في المغرب العربي : تحديات قرن أ. نائل شامة	١٧٠
الأكراد : قومية مجزأة، المشكلات والتحديات أ. اشرف نبيه الشريف	٢٠٨
الخلافا السنن - الشيعي ومحاولات التقريب بين المذاهب في القرن العشرين	
د. محمد على أذر شيب	٢٦٦
المسلمون في شمال القوقاز : من الإرث الروسي القيصرى إلى ما بعد الحرب الباردة	
أ. أحمد عبد الحافظ	٢٩٤
تطور وضع مسلمى البلقان : من تصفية الميراث العثمانى	
إلى ما بعد تصفية ميراث الحرب الباردة د. محمد الأرنؤوطى	٣١٨
الجماعة المسلمة في الهند خلال قرن د. جلال السعيد الحفناوى	٣٤٧
المسلمون في ألمانيا عبر محطات القرن الميلادى العشرين أ. نبيل شبيب	٤٠١

تصدير الكتاب الخامس

على الرغم من التداعيات التي تبعثها نماذج تفاعلات الداخل الإسلامي ، فإن الشهود الحضاري للأمة الإسلامية لا يستقيم دون استصحاب حال ذلك القسم المنتسب إليها والذي يعاني الكثير من التهميش والإغفال تحت عنوان "الأقليات" . إن محاولة للاجتهاد في فقه هذه الأقليات - بصفة عامة - في ضوء الموثائق والأعراف الدولية الحديثة ، وبالنظر في شرعة الإسلام تمثل مدخلا أوليا في هذا الصدد قبيل التفتيش خلال نماذجها المنتظمة في سلك الأمة الإسلامية ... الأمر الذي يستغرق طيات الكتاب الخامس من (الأمة في قرن).

فغير مجالها الذي يشتمل الأرض قاطبة ، تشهد الأمة الإسلامية نحواً من خمسة نماذج عريضة تضم كافة حالات وأوضاع الأقوام والأعراق والملل والنحل ذات الارتباط بالأمة والتي يطرح كل أنموذج منها جملة من القضايا المتعاقبة مع ما تواجهه الأمة من تحديات جسام على كافة الأصعدة.

فتمه حالات لملل غير مسلمة تحيا في بلدان المسلمين (نيجيريا ، جنوب السودان) . وحالات لأقوام مسلمة ذات تمايزات وخصوصيات ثقافية أو لغوية أو عرقية (الأكراد ، البربر) . وكذلك حالات بارزة للخلاف أو التقارب بين نحل الملة الإسلامية ذاتها (كالسنة والشيعة) .. وثمة نماذج أخرى لتجمعات إسلامية ذات ثقل ديموغرافي ونوعي في أنحاء انحصر عنها سلطان الإسلام في القرون الأخيرة وباتت مهددة بزحف دائرة حضارية مبيانة (مسلمو البلقان ، القوقاز ، الهند) . وعلى الجانب الآخر يأتي نموذج أخير في حالة الجماعة أو الجالية المسلمة المقيمة بين أظهر مجتمعات غير مسلمة كما هو حال مسلمي الغرب (ألمانيا نموذجاً) .

إن هذا الفحص التمهيلي لحال الأقليات ذات الارتباط بالأمة يعد ضرورة علمية وعملية لاستكمال مشهد الأمة - الكيان المتوحد الجامع لمفرداته ، كما يعد مستقذاً داعماً لمحاولات مراجعة وتقييم ما راج من مقولات حول الأمة ككل بغير ما لمعان أو تنقيح .. وأخيراً ، يعد بمثابة الدرج الأخير في سلم الاجتزاء الأخذ في العودة إلى مستوى الرؤية الكلية للتحديات - الاستجابات الحضارية ولتنسوق مستقبل الأمة على ضوء قراءة خبرات القرن العشرين ، الأمر الذي يضطلع به كتاب الختام.

أسرة التحرير

نحو فقه جديد للأقليات

د. جمال الدين عطية محمد^(١)

تقديم:

لقد يتوقع البعض من بحث عن الأقليات ضمن حولية عن أمثى في قرن لن يتناول عرض حالة الأقليات عرضاً تاريخياً تحليلياً، ولكني حاولت تجاوز هذا المنحى دون أن أفقد الصلة بواقع الأقليات إلى منحى آخر حاولت فيه رسم خطوط عريضة لاتجاه فقهي في موضوع الأقليات بدأت تظهر إرغاصاته في هذا القرن الذي نودعه، اتجاه يلتزم بالنصوص الشرعية الثابتة في الموضوع، ويحقق مقاصد الشريعة وكتابتها، وذلك من خلال فهم شامل للمشكلة بمختلف أبعادها وفي كل صورها، مع الأخذ بعين الاعتبار الممارسات التاريخية والمعاصرة، والطول المطروحة من قبل القوانين المحلية والاتفاقيات الدولية.

فالبحث إذن يلامس الواقع على مستويين : مستوى رصد حالة الأقليات، ومستوى رصد محاولات علاج الحالة.

والبحث إذ يتفاعل مع الواقع لا يقتصر على الاهتمام بحالة الأقليات داخل البلاد الإسلامية والأقليات المسلمة خارج البلاد الإسلامية، وإنما يضع هذا وذلك ضمن مشكلة الأقليات العالمية سواء كانت أقليات دينية أو عرقية أو لغوية أو ثقافية أو غيرها.

وإذا كانت الرؤية تمتد لدراسة حالات لا علاقة لها بالمسلمين كحالة السكان الأصليين في أمريكا وأستراليا أو صراع إيرلندا الشمالية مع بريطانيا أو التبت مع الصين، فإن الذي لا تخطئه العين خلال هذه الرحلة هو الحظ الأوفر للمسلمين في هذه المشكلة سواء على مستوى الأقليات غير المسلمة في بلاد الإسلام أو الأقليات المسلمة خارجها، كما لا تخطئ العين كذلك إدراك أن أهم المشاكل العالمية الحالية أساسها وضع الأقليات، فيؤثر النزاعات الدامية في إندونيسيا والصين والهند وباكستان وأفغانستان وقوميات الاتحاد السوفييتي السابق والاتحاد اليوغوسلافي السابق ودول وسط أفريقيا وشمالها وغير ذلك من مشاكل العالم الساخنة هي مشاكل أقليات في التصميم دون أن نخض الطرف بطبيعة الحال عن دور القوى العظمى في إثارة النزاعات والإفادة منها في بيع السلاح إلى

(١) ساهم في جمع المادة العلمية أ. حازم ماهر

أطرافها وتحقيق مكاسب سياسية وعسكرية واقتصادية تمكن لتلك القوى قبضتها دون أن تطرف لها عين على رؤية أشلاء الضحايا وقوايل اللاجئين وخرائب القصف والتدمير.

ومن هنا يكتسب موضوع البحث أهمية خاصة.

وفي محاولة معالجة المشكلة معالجة موضوعية لا تكيل بمكيالين ولا تبطن خلاف ما تظهر - عكس ما تتوفاه من الأساليب المعاصرة في السياسة والإعلام - نبتغي العدل والقسط والإنصاف الذي أمرنا به الإسلام ولقد عليه، ونقوم بواجب عالمية الإسلام بتقديم حلول إسلامية لمشاكل البشرية انطلاقاً من التيمم الإسلامية ذات الصلة.

ومحاولة لها هذه الطبيعة نحتاج إلى منهج اجتهادي:

١- يفرق بوضوح بين النصوص الشرعية من جهة، والاجتهادات البشرية والممارسات التاريخية من جهة أخرى.

٢- يدرك مستجدات الواقع من جهة، ويستوعب خبرة التاريخ ومحاولات العلاج من جهة أخرى ويحترم الالتزامات الدولية من جهة ثالثة.

٣- ينفذ إلى صميم المشكلة وأسبابها من خلال مظاهرها المتنوعة دون الوقوف عند تفاصيل وملابسات كل حالة.

وقد عالجنا الموضوع من خلال ثمانية مباحث كالتالي :

١- مقدمات تشمل تعريف الأقليات وفئاتها ونماذج لها.

٢- المشاكل الموضوعية التي تعاني منها الأقليات.

٣- المشاكل الإجرائية التي تعاني منها الأقليات (آليات ممارسة أو منع ممارسة الأقليات لحقوقها).

٤- المرجعية الدولية.

٥- مرجعيات أخرى.

٦- المرجعية الشرعية : للنظرة إلى الآخر.

٧- المرجعية الشرعية : العلاقة مع الآخر.

٨- نحوه جديد للأقليات.

إن كنت قد وقتت ذلك فضل الله، وإن كان ثمة أخطاء فليس بمستغرب فالكمال لله وحده وبالله التوفيق.

المبحث الأول: مقدمات

نتناول في هذه المقدمات ثلاثة أمور:

أولاً: تعريف الأقليات.

ثانياً: فئات الأقليات وأسباب التنعص.

ثالثاً: نماذج من واقع الأقليات: خطوط عريضة.

أولاً: تعريف الأقليات:

أ- ما الأقلية؟ من المهم من حيث المبدأ أن يكون للأقلية تعريف مقبول عالمياً؛ لأن حماية الأقليات من التمييز والاضطهاد تقتضي تعريف من تشمله هذه الحماية، ولكن الجهود التي بذلت لتعريف الأقلية على نحو مرض للجميع قد باءت بالفشل.

وقد ساعد النقاش في الموضوع على توضيح كثير من القضايا ذات الصلة.

ب- وتكمن الصعوبة في تنوع أوضاع الأقليات: فبعض هذه الأقليات يعيش في مناطق محددة المعالم، ومنفصلة عن الفئة المهيمنة من السكان (كحالة الأكراد في شمال العراق)، ويتوزع غيرها على قطاعات المجتمع الوطني.

ويحدو بعض الأقليات شعور قوي بالهوية الجماعية قائم على تاريخ لم تتسه الأجيال، أو مدون كحالة المسلمين في الهند، بينما لا تحتفظ أقليات غيرها سوى بفكرة مشتتة عن تراثها المشترك.

وفي بعض الحالات، تتمتع الأقليات، أو كانت تتمتع، بدرجة كبيرة من الاستقلال الذاتي. وفي حالات أخرى، لم تعرف الأقليات الاستقلال أو الحكم الذاتي قط.

ج- ولئن كان من الصعب إيجاد تعريف مرض عموماً يشمل جميع الأقليات في العالم التي تحتاج إلى حماية خاصة، فثمة وصف شائع للأقلية مفاده أنها مجموعة قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية تختلف عن المجموعات الأخرى الموجودة داخل دولة ذات سيادة.

وهناك أيضاً معايير أخرى تشمل، مجتمعة، جميع الأقليات، وهي:

١- أعدادها: من الواضح أن الأقليات يجب أن تقل عدداً عن بقية السكان الذين يمثلون الأغلبية، ولكن قد تكون هناك حالات لا تمثل فيها أية جماعة أغلبية (كحالة سويسرا)، أو قد يكون مشكوكاً في التعداد (كحالة لبنان والحبشة)، ويجب أن يكون حجم الأقلية على درجة من الكبر تسمح لها بتكوين خصائصها المميزة. وغني عن القول إنه لا يجوز أن تتعرض أية أقلية، مهما كان صغر حجمها،

لاي شكل من اشكال المعاملة السينة أو التمييز، وأن أفرادها يجب أن يتمتعوا بالأحكام العامة لحقوق الإنسان المنصوص عليها في القانون.

٢- عدم هيمنتها : لابد من أن تكون الأقلية في وضع غير مهين يبرر توفير الحماية لها. فهناك أقليات مهيمنة لا تحتاج إلى حماية (كما كان وضع البيض في جنوب أفريقيا واليهود في إسرائيل، والصرب في البوسنة، وكوسوفا، والبيض في زيمبابوي). بل إن بعض الأقليات المهيمنة تنتهك، بشكل جسيم في بعض الأحيان، مبادئ المساواة وعدم التمييز، والتعبير عن إرادة الشعب، كما هو منصوص عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٣- اختلافها في الهوية الإثنية أو القومية، وفي الثقافة أو اللغة أو الدين : للأقليات سمات إثنية أو دينية أو لغوية ثابتة تختلف عن سمات أغلبية السكان في الدولة (كحالة السكان الأصليين في الأمريكتين وأستراليا والزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية).

د- على أن هذه الخصائص يمكن أن تصدق على جماعات لا تمثل أقليات حقيقية مثل: العمال المهاجرين، واللاجئين، وعديمي الجنسية، وغيرهم من الأجانب.

والأشخاص المنتمون إلى لفئات السالفة الذكر تحميهم من التمييز الأحكام العامة للقانون الدولي. ويتمتعون بحقوق إضافية تغفلها مثلا الاتفاقية الدولية بشأن حماية حقوق جميع المهاجرين وأفراد أسرهم، والاتفاقية بشأن وضع الأشخاص عديمي الجنسية، والاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين، كما أن هناك إعلانا يتعلق بحقوق الإنسان للأفراد الذين ليسوا من مواطني البلد الذي يعيشون فيه.

ومن المتفق عليه عموماً أن أفراد الأقلية يجب أن يكونوا من مواطني الدولة التي يعيشون فيها.

هـ- مواقفها الفردية : لأفراد الأقلية سيبلان للتعبير عن هويتهم :

١- الأول : هو مشاركة الجماعة رغبتها ثقوية في الحفاظ على خصائصها. وينبع شعور التضامن هذا عادة من كون الجماعة حافظت على طابعها المميز خلال فترة طويلة من الزمن. فإذا ترسخ وجود الجماعة أو المجتمع بهوية إثنية أو دينية أو لغوية خاصة إزاء السكان عموماً، أصرب أعضاؤها عن تضامنهم وعن إرادة مشتركة في الحفاظ على خصائصهم المميزة.

٢- والسبيل الثاني : إلى التعبير عن الهوية هو ممارسة الاختيار بين الانتماء إلى الأقلية وعدمه، فبعض الأفراد قد يفضل الاندماج في أغلبية السكان، وهذا حقهم، ولا يجوز للأقلية أو الأغلبية وضع الرافيل في طريقهم^(١).

ثانيًا: فئات الأقليات وأسباب التعصب :

١- يتم تصنيف الأقليات وفقًا لمعيار متعدد ^(١) : من أهمها الخصائص المميزة للأقليات، وهي :
١- العنصرية أو الإثنية أو القومية، ويدخل في ذلك السامية واللامسامية، كما يدخل معيار اللون كتصنيف السود والزنوج.

٢- الدين، ويدخل في ذلك المذهب لدخل الدين للوحد كالكتوليكية الأرثوذكسية والبروتستانتية لدخل المسيحية، والسنة والشيعية والدروز والعلويين لدخل الإسلام.

٣- اللغة، ويدخل في ذلك اللهجة لدخل اللغة الواحدة، والتي قد تقترب أو تبتعد من أصل اللغة وقواعدها.

كانت هذه المعايير الثلاثة هي المستخدمة لتصنيف الأقليات، ثم أضيف إليها معايير أخرى :

٤- حالة العمال المهاجرين.

٥- كراهية الأجانب أي الجنسية : وكان الأصل أن اعتبار الأجانب أقلية تشملها أحكام حماية الأقليات مستبعد في لجان الأقليات باعتبار حق الدولة في قصر بعض الحقوق على مواطنيها، وإن كانت الممارسة العملية في بعض الدول بدأت تتجه إلى إعطاء الأجانب المقيمين بها بعض الحقوق السياسية كحق الانتخاب - ولو في المجالس المحلية - على أساس أنهم يشاركون في دفع الضرائب.

وقد نصت المادة ١ فقرة ٢ من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع صور التمييز العنصري (١٩٦٥/١٢/٢١) على أنها لا تطبق على الفروق والاستبعادات والتضييقات أو التفضيلات التي تقوم بها دولة طرف في هذه الاتفاقية بين مواطنيها وغيرهم.

كما نصت المادة ١٦ من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية (١٩٥٠/١١/٤) على عدم وجود ما يمنع أطراف الاتفاقية من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب.

٦- اللاجئين والمشردين.

٧- السكان الأصليون وبلغ عددهم أكثر من ٣٠٠ مليون على مستوى العالم، وكانت الأمم المتحدة تهملهم حتى عهد قريب استجابة لسياسات الدول التي يعيشون فيها (وهم سكانها الأصليون قبل غزو المستوطنين الأجانب لبلادهم) الرامية إلى إبعادهم في المجتمع وامتصاصهم تدريجيًا، ومع إصرار هؤلاء على الحفاظ على هويتهم وقبائلهم ومحاولات الإنماج بدأ اهتمام الأمم المتحدة بهم، حيث نشرت للجنة الفرعية سنة ١٩٨٢ دراسة عنهم كان من ضمن توصيلاتها إنشاء فريق عمل

شمل سنة ١٩٩٤ عدد ١٦١ منظمة، ٤٢ حكومة، ٨٠٠ فرد، واتجه الاهتمام إلى إعداد إعلان خاص عن حقوقهم ودراسة الاتفاقات المعقودة بينهم وبين دولهم، وحقوقهم في الأراضي..... وقررت الجمعية العامة سنة ١٩٩٤ إعلان عقد خاص بهم (١٩٩٥-٢٠٠٤) للبحث عن حلول لمشاكلهم في مجالات الصحة والتعليم والتنمية والبيئة وحقوق الإنسان.

ب- ولا تستقل دائماً حالة التمييز والتعصب بأساس واحد كالدين أو العنصر أو اللغة:

١- فغالباً ما يرتبط العنصر باللغة.

٢- كما يحدث أحياناً ارتباط بين العنصر والدين.

ج- وللتعصب والتمييز أسباب كثيرة، لعل من أهمها :

١- الجهل والافتقار إلى الفهم.

٢- الصراعات في التدين.

٣- استغلال أو إساءة استخدام الدين.

٤- تطورات التاريخ.

٥- التوترات الاجتماعية.

٦- البيروقراطية الحكومية.

٧- غيبة الحوار.

ويبدو أن الملحدين لا يقلون تعصباً عن أصحاب الديانات.

كما أن للتعصب لا يقتصر على الجهلة فقد يوجد بين المثقفين. والالتزام بالدين والتعصب له يحدث عند أغلب الناس؛ لأنهم ولدوا أو نشأوا في ذلك الدين فالفوه ولم يهتموا بمعرفة غيره، والذين يحاولون بالفعل فهم الأديان الأخرى يجدون المهمة صعبة للغاية؛ لأنها تتطلب قبول أفكار خارج تجربتهم اليومية؛ ولأنها تؤدي إلى تغيير نظام الحياة كله. وقد استخدمت القوى الاستعمارية للتعصب والتمييز كسلاحين لإخضاع وقهر الشعوب التي استعمرها، ولنشر التعصب لدرجة أن شعوب وقادة البلدان المستعمرة يستمرون على تعصبهم بعد حصولهم على الاستقلال.

وفي معظم الأحوال لا يكون التمييز والاضطهاد راجعاً إلى تصاليم الأديان، وإنما يكون السبب عادة سياسياً أو تاريخياً.

ومن الواضح كذلك أن الدول والحكومات تنظر إلى الدين على أنه المناهض الرئيسي لها من أجل

القوة والتحكم؛ ولذا فإنها تلجأ إلى التعصب أو التمييز أو حتى الاضطهاد؛ لكي تستوعب الدين "العدو"، أو تقوم باستخدام الدين أو إساءة استخدامه لقمع الآخرين ولتقضاء عليهم^(٧).

ثالثاً: نماذج من واقع الأقليات (خطوط عريضة) :

ليس من أغراض هذا البحث تغطية واقع الأقليات بصورة تفصيلية فلذلك مجالات أخرى، وبما يستوفى جانبان من هذا الواقع :

أحدهما: رصد الأمثلة للجزئية لمشاكل الأقليات في مختلف المجالات، وهذا ما سيتناوله المبحثان الثاني والثالث من البحث.

والثاني: هو إظهار أهمية وخطورة موضوع الأقليات من خلال عرض نماذج توضح ذلك، وهذا ما خصصنا له هذا المبحث مستعرضين فيه لقطات مركزة في بعض البلاد توضح صوراً من تركيبة السكان التي تبرز فيها عناصر الأقليات (العرق واللغة والدين) مكونة مزيجاً أشبه بالموزايك أو الفسيفساء، وأحياناً يكون المجتمع عبارة عن مجموعة من الأقليات لا يتوافر لأياًها الأغلبية.

أ- الأقليات في العالم:

لا أمك إحصاء علماء عن الأقليات في العالم، ولكن يكفي أن تقدم ما ورد في دراسات الأمم المتحدة من أنه حتى وقتنا هذا لا يتمتع مليارات من الناس إلا بحرية محدودة للفكر والوجدان والدين والمعتقد. ويبلغ عددهم - طبقاً لأحد التقديرات - ٢,٢ مليار^(٨) وفي دراسة أخرى للأمم المتحدة عن نوع آخر من الأقليات هو ما يطلق عليه "السكان الأصليون" من أن عددهم يصل إلى قرابة ٣٠٠ مليون نسمة يضم هنود أمريكا والأوثيين في المنطقة القطبية والسامي في شمالي أوروبا والأروميين وجزري مضيق توريس في أستراليا والمالوري في نيوزيلندا^(٩).

ب- المسلمون في أوروبا:

يتراوح عدد المسلمين في دول الاتحاد الأوروبي حالياً بين ١٠، ١٦ مليون مسلم^(١٠) وفقاً للمصادر المختلفة، وكان العدد الإجمالي لسكان هذه الدول في أوائل عام ١٩٩٥ حوالي ٣٦٩,٦ مليون نسمة. ويُنْتَظَر أن يبلغ عدد المسلمين في غضون ربع قرن ما بين ٢٥ إلى ٦٥ مليون نسمة، مع ملاحظة عدم الزيادة في أعداد الشعوب الأوروبية، كما يتوقع أن تبلغ زيادة السكان في دول أوروبا المطلة على البحر الأبيض المتوسط حوالي ١٦ مليون أكثر منهم من المسلمين لما يتميزون به من خصوبة عالية^(١١).

ج- المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية :

١- في عام ١٩٦٠ كان عدد المسلمين في أمريكا الشمالية ١٠٠,٠٠٠، وقد قفز هذا العدد خلال أربعين سنة ليصل الآن إلى ما بين ٨,٦ ملايين مسلم، و١٤% من المهاجرين إلى أمريكا مسلمون، فضلاً عن أن الدلائل في الإسلام من الأمريكيين أكثر ممن يدخلون في أي دين آخر^(٨).

ووفقاً لأحد التقديرات، فإن الإسلام أصبح لكثير من الأمريكيين السود هو الدين المختار، ويبلغ عدد المسلمين منهم سنة ١٩٩٧ مليون معظمهم من الرجال^(٩).

ويقدر مسئول إسلامي في أمريكا أن عدد المسلمين يجاوز الآن عشرة ملايين منهم ١٥,٠٠٠ في الجيش الأمريكي بكل مستوياته، وأن المساجد ٢٠٠٠ مسجد، وعدد المدارس النظامية ٢٠٠ مدرسة فضلاً عن مئات المدارس التي تعمل في الإجازات في تعليم اللغة العربية^(١٠).

٢- ويتركز المسلمون في أربع مناطق: نيويورك ونيوجرسي والشرق عموماً (٣٢,٢%) يليها الجنوب: فلوريدا وتكساس (٢٥,٣%) ثم منطقة البحيرات العظمى: ميتشجان والينوي... (٢٤,٣%) وأخيراً الغرب: كاليفورنيا (١٨,٢%)^(١١).

٣- ويعاني العرب في الولايات المتحدة من قانون مكافحة الإرهاب الذي يسمح باعتقال أي شخص تنطبق عليه مواصفات علمة توحى بأنه من أصل عربي، ومن قانون آخر يخول اعتقال وسجن أي شخص دون إيضاح الأسباب ومع منعه من الاتصال بمحاميه (قانون الأتلة السرية).

د- المسلمون في الهند :

يتراوح عدد المسلمين في الهند بين ٨٠ مليون، ١٣٥ مليون نسمة بما يجعل نسبتهم إلى مجموع السكان البالغ عددهم مليار نسمة تتراوح بين ١٢%، ٢٠% وفقاً للمصادر المختلفة:

فأحد المصادر (١٩٩٧) يجعل العدد ١٣٥,٣٤٩,٦٤٨ من مجموع ٩٦٦,٧٨٣,١٧١ أي ١٤% مسلمين، ٨٠% هندوس، ٢,٤% مسيحي، ٢% سيخ، ٠,٧% بوذي، ٠,٥% جينز، ٠,٤% آخرين^(١٢).

ومصدر آخر (٢٠٠٠) يجعل النسب ١٢,٧% مسلمين، ٨٢,٤% هندوس، ٢,٣% مسيحي، ٢% سيخ، ٠,٧% بوذي، ٠,٤٥% جينز، ٠,٤% آخرين يشملون ليرسيس واليهود والبهائيين. ٩٠% من المسلمين من السنة، ١٠% من الشيعة. وتوزع الهندوس والمسلمون في جميع الولايات، ولكن يتركز المسلمون في ست ولايات هي: لوثر براديش، بيهار، ماهاراشترا، غرب البنجل، اندرا براديش، كيرالا. ويكونون الأغلبية في جامو وكشمير. أما المسيحيون فيتركزون في بعض الولايات ويشكلون أغلبية في ثلاث ولايات صغيرة، والسيخ أغلبية في ولاية ولحة.

وتختص الأقليات الدينية بقوانين خاصة في مسائل لحوالها الشخصية^(١٧).

ويعتبر المسلمون في الهند ثاني أكبر تجمع إسلامي على وجه الأرض بعد أندونيسيا. وأقصى ما وصل إليه تمثيلهم في البرلمان ٤٧ مقعداً في سنة ١٩٨٠، ٣٠ مقعداً في سنة ١٩٩٨ أي لم يزد عن ثلث ما ينبغي أن يكون عليه بالنظر إلى نسبتهم إلى سكان البلاد، ويعود ذلك إلى أن الأحزاب القومية بخيلة في ترشيح المسلمين، كما أن الأحزاب المعادية للمسلمين تقوم بتفريق أصواتهم بأساليب غير مشروعة^(١٨).

٥- الاتحاد السويسري :

وهو يجمع ثلاثة عناصر عرقية ولغات، هي: الألمانية والفرنسية والإيطالية، كما ينقسم في الوقت نفسه إلى مذهبين مسيحيين، هما: البروتستانتية والكاثوليكية، ويأخذ الاتحاد الصورة الفيدرالية المكونة من ٢٤ كانتونا.

٦- لبنان :

يمثل لبنان نموذجاً فريداً آخر حيث يشكل المسلمون ٥٨% من السكان موزعين بين السنة (٦٥٠,٠٠٠) والشيعية (٨٠٠,٠٠٠) والدروز (٢٢٥,٠٠٠)، ويشكل المسيحيون ٤٢% من السكان موزعين بين عدة طوائف : الموارنة ٦٥٠,٠٠٠، الروم الأرثوذكس ٣٥٠,٠٠٠، والروم الملكيين الكاثوليك ٢٥٠,٠٠٠، والكلدان الكاثوليك ١٠,٠٠٠، والأرمن الكاثوليك ٢١٠,٠٠٠^(١٩).

وفقاً لتقدير آخر يمثل المسلمون ٧٠% من السكان، والمسيحيون ٣٠%، ويشمل المسلمون إلى جانب الشيعة والسنة والدروز : العلويين (النصيريين) والإسماعيلية، ويشمل المسيحيون ١١ طائفة : ٤ أرثوذكس، ٦ كاثوليك، وواحدة بروتستانتية. بالإضافة إلى الأسوريين النساطرة والكلدانيين واليهود بما يجعل الطوائف ١٨ (واليهانية والبروتية والهندوسية تمارس بحرية رغم عدم الاعتراف بها^(٢٠)).

أما اللغات فالعربية هي اللغة الرسمية، ولكن يستعمل بجوارها الفرنسية والألمانية.

أما من الناحية العرقية فيمثل العرب ٩٣% من السكان، بينما الأرمن ٦% والأكرد ١%.

وطبقاً للميثاق الوطني ١٩٤٣ يستحوذ الموارنة على عدد كبير من المناصب المهمة كرئاسة الجمهورية، وعدد مهم من الوزارات إلى جانب رئاسة الجيش، وعدد كبير من المناصب المهمة في الحكومة. أما الشيعة فلا بد أن يكون منهم رئيس مجلس النو، والسنة يتولى أحد لجانها رئاسة الوزراء^(٢١).

ولم تضع وثيقة الوفاق الوطني المعروفة باتفاق الطائف سنة ١٩٨٩ حداً للنظام الطائفي، ولكنها نصت على خطوات مرحلية لإلغائه، وجاء دستور ١٩٩٠ متبنياً المبدأ ولكن لم يبدأ تنفيذ هذه الخطوات^(١٨).

وقوانين الأحوال الشخصية في لبنان متعددة بتعدد الطوائف، وقد صدر سنة ١٩٩٧ قانون الزواج المدني، ولكن رفضه المسلمون والمسيحيون على السواء^(١٩).

ز- في سوريا:

يشكل المسلمون ٨٧% (منهم ١١% نصيرية أو علويون، ٣% دروز) والمسيحيون ١٢%. وفي تقدير آخر يبلغ عدد المسلمين ١٤ مليوناً بنسبة ٩٠%^(٢٠).

أما اللغة الرسمية فهي العربية، ويشتمل بجوارها الكردية والأرمنية والسوريانية.

ومن الناحية العرقية يشكل العرب ٨٨%، والأكراد ٧%، والأرمن ٣%، والأتراك، والآشوريون ٢%.

ح- الأكراد :

مجموعة بشرية تتحدر عرقياً ولغوياً من أصول أرية هندوأوروبية ويستوطنون المساحة المحصورة بين إيران والعراق وسوريا وتركيا وجنوب أرمينيا، وكانت تعرف باسم كردستان أي وطن الأكراد، ويعود تاريخهم المسجل إلى ٣٠٠٠ سنة ماضية.

وقد مزقت كردستان في معاهدة سالينس بيكو (بين إنجلترا وفرنسا بعد الحرب العالمية الأولى) بين ٥ دول هي: تركيا ١٠ ملايين ومساحة ١٩٤,٠٠٠ كم^٢، إيران ٧ ملايين ومساحة ١٢٥,٠٠٠ كم^٢، العراق ٥ ملايين ومساحة ٧٢,٠٠٠ كم^٢، سوريا نصف مليون ومساحة ١٨,٠٠٠ كم^٢، الاتحاد الروسي مليون ومساحة ١٨,٠٠٠ كم^٢، لبنان ٢٠٠,٠٠٠^(٢١)، ألمانيا ٦٠٠,٠٠٠ كردي تركي^(٢٢).

وتختلف الإحصاءات في تقدير العدد الإجمالي من ٢٣ مليوناً إلى ٢٨ مليون نسمة^(٢٣)، والغالبية العظمى من الأكراد مسلمون سنيون والأقلية منهم شيعة.

أما اللغة الكردية فهي مجموعة متفرقة من اللهجات.

وتبلغ نسبتهم الحدية إلى مجموع السكان في هذه البلاد: في تركيا ٩%، في إيران ٦%، في العراق ١٨%، في سوريا ٧%، في لبنان ١%.

طـ السودان :

يبلغ عدد سكان الجنوب ٦,٨٤١,٠٠٠، ويشكلون ٢٥% من المجموع الكلي لسكان السودان، وأهم ثلاث قبائل، هي : الدينكا، والشلله، والتوير، وهناك مجموعات أخرى أقل أهمية، وهناك حوالي ٣٠ لهجة أو لغة مختلفة، إلا أنهم يستخدمون جميعاً لغة مهجنة بين لغاتهم والعربية للتفاهم بها وتعرف باسم "عربي جوبا". وقد امتد الصراع بين الجنوب والشمال منذ ١٩٥٥ حتى الآن وبلغ عدد ضحاياه ٦٥٠,٠٠٠ (٢٤).

ويعتق المسيحية ٤% من مجموع السكان، ١٢% لديان بدائية، ٨٣% الإسلام (٢٥).

ولا يربط الجنوبيين مع الشماليين رابطة عرقية أو دينية أو لغوية، وإنما يربطهم رباط المواطنة أو الانتماء السياسي الذي يمكن أن يتحول إلى لا مركزية سلبية أو فيدرالية حلاً للصراع.

ي- إيران :

يشكل فارس ٦٦% من السكان، والأثرك ١٢%، والبوش ٥%، والأكرد ٦%، ولعرب ٤%.

ويشكل المسلمون ٩٨% من السكان، وإن كان المذهب يفرقهم حيث تشكل السنة (٨٠%)، بينما الغالبية من الشيعة (٩٠%) (٢٦).

ك- البربر :

في شمال أفريقيا خاصة : في المغرب يشكلون ٢٤% من السكان، وفي الجزائر ٢٣%، ويربطهم مع باقي السكان اللغة العربية التي يتكلمونها، إلى جانب لغتهم الخاصة الأمازيغي التي يحاول المستعمر الفرنسي السابق إحلالها محل العربية.

كما يربطهم بباقى السكان الدين الإسلامي الذي يشكل معتقده في المغرب ٩٩,٦% من مجموع السكان (٢٧)، وفي الجزائر ٩٩% من مجموع السكان (٢٨).

ل- الماليزيا :

يشكل المسلمون ٥٠-٥٥% من السكان وفقاً للمصادر المختلفة وغالبيتهم من الملاييين والباكوان من الباكستانيين والهنود المسلمين والإيرانيين والصينيين المسلمين والكادازان واللاجئين البوسنيين.

لما غير المسلمين فمن معتقي البوذية ١٥%، والطوية الصينية ١٥%، والهندوسية ٧%، والسنخ ١%، والمسيحية ٧%، وبلغت بدائية ١% (٢٩)، وترجع أصولهم إلى الهندية ٩%، والصينية ٣٢% وغيرها.

لما اللغات فإلى جانب الملاوية وهي اللغة الرسمية هناك الصينية والتاميلية والإنجليزية (٣٠).

م- الأقباط في مصر:

وفقاً لتقديرات ١٩٩٨، يمثل الأقباط وعددهم (٣,٨٨٩,٤٦٦) ٦%، والمسلمون وعددهم (٦٠,٩٣٥,٠٠٠) ٩٤%، المجموع (٦٤,٨٢٤,٤٤٦) (٣١).

وفي تقدير رقيق البستاني يشكل الأقباط ٥,٩% (٣٢).

والأقباط موزعون في أنحاء البلاد، وتزداد نسبتهم في الصعيد (المنيا وأسيوط وسوهاج)، ولهم كثافة في بعض أحياء القاهرة.

ويفوق وزنهم الاقتصادي إلى حد كبير نسبتهم العددية فيبينما لا تتجاوز نسبتهم العددية ٦% يبلغ وزنهم الاقتصادي ٤٠% (٣٣).

ن- المسلمون في الفلبين:

تشمل مناطق المسلمين عددًا من الجزر تمثل مساحتها ١٦٦,٨٩٥ كم^٢، أكثر من ثلث المساحة الكلية، والتي تشمل ٧٠٠٠ جزيرة. ومجموع سكان المناطق الإسلامية ٢١ مليوناً يتراوح عدد المسلمين منهم بين ٧ ملايين، وفقاً للإحصاءات الرسمية، ١٨ مليوناً وفقاً للتقديرات غير الحكومية أي ٨٥%. أما باقي سكان هذه المناطق فخليط من النصارى واللادينيين من سكان الفلبات (٣٤).

لما نسبة المسلمين إلى مجموع سكان الدولة فيتراوح بين ٤,٦%، ٧% وفقاً للتقرير الأمريكي ٢٠٠٠، أما للكاتوليك فيتراوح نسبتهم بين ٦٠، ٨٥%، والباقيون ينتمون إلى مذاهب مسيحية أخرى بالإضافة إلى البوذية واللادينيين (٣٥).

س- يوغوسلافيا الفيدرالية السابقة :

كانت تتألف من ست جمهوريات هي :

١- صربيا ٨ ملايين عاصمتها بلغراد (منهم ٢ مليون مسلم، ١,٥ في إقليم كوسوفا التابع لصربيا، ٥,٥ في باقي صربيا).

٢- كرواتيا ٥ ملايين عاصمتها زغرب.

٣- سلوفينيا ٢ مليون عاصمتها ليوبليانا.

٤- مقدونيا ٢ مليون عاصمتها سكيوبيا، منهم مليون مسلم.

٥- لاجل الأسود (مونتيجرو) مليون عاصمته تيتوجراد، منهم ربع مليون مسلم.

٦- البوسنة والهرسك ٥ ملايين عاصمتها سراييفو منهم ٤ مليون مسلم.

ويزيد عدد المسلمين في يوغوسلافيا عن ٦ ملايين من أصل ٢٥ مليون^(٣٦).

ويتكون مسلمو يوغوسلافيا من ثلاثة أجناس : السلافيون وقيمون في البوسنة والهرسك وفي السنجق (وعاصمته بني بازار)، والألبان وقيمون في المناطق المجاورة لدولة ألبانيا وهي مقدونيا وكوسوفو، والأتراك وقيمون في أقصى الجنوب المتلخم لليونان.

- وقد أعلن برلمان سراييفو في ١٥/١٠/١٩٩١ استقلال جمهورية البوسنة والهرسك، وفي ١٩٩٢/٣/٩ تنجر الموقف وبدأ الاعتداء الصربي على جمهورية البوسنة^(٣٧).

- كان دستور ١٩٤٦ في عهد تيتو ينص على المساواة الكاملة بين جميع القوميات والأعراق ولديقات، وتعترف لهم المادة ١ من الدستور حق تقرير المصير بما فيه حقها في الانفصال.

- وجاء دستور ١٩٧٤ فنص على كوسوفو كمناطق حكم ذاتي لها الحق في دستور خاص ويران وحكومة ورناسة مستقلة وحدود معترف بها لا يمكن تعديلها إلا بموافقتها.

إلا أن برلمان صربيا أصدر قراراً عام ١٩٨٩ بإلغاء وضع كوسوفو وفقاً للدستور ١٩٧٤ والنص سنة ١٩٩٠ على أنها مقاطعة تابعة لصربيا، وكان رد الفعل الألباني إعلان استقلال كوسوفو في ١٩٩٠/٧/٢ وتكوين جمهورية كوسوفو في ١٩٩٠/٩/٧ عقب استفتاء شارك فيه ٩٠% من السكان^(٣٨).

وكان رد فعل الصرب على ذلك العدوان الوحشي الذي تعرضت له كوسوفو وتدخل قوات الأطلنطي على النحو المعروف.

ج- المسلمون في بلجيكا :

يعيش في بلجيكا حوالي ٣٥٠,٠٠٠ مسلم يمثلون ٣,٥%^(٣٩) من مجموع السكان البالغ عددهم ٩,٩ ملايين نسمة.

وقد اعترفت الحكومة البلجيكية بالإسلام باعتباره الدين الذي يعتنقه قسم من السكان يلي في العدد للمسيحيين؛ مما أعطى المسلمين حق تعليم الدين الإسلامي بالمدراس البلجيكية وإنشاء المدارس الإسلامية الخاصة للمسلمين^(٤٠).

وأكثر من ذلك قامت الحكومة البلجيكية بتنظيم انتخابات بين الجالية الإسلامية في بلجيكا في ١٩٩٨/١٢/١٣ لاختيار المجلس الذي يهتم بشئونهم ويمثلهم أمام الحكومة.

ف- المسلمون في فرنسا :

يعيش في فرنسا أكثر من ٤ ملايين مسلم يمثلون ٦,٩% من مجموع السكان، ويعتبر الإسلام أكبر ثاني ديانة بعد الكاثوليكية، ثم تأتي البروتستانتية بـ ٢% ثم اليهودية ١% والبودية ١% ولم يتم بعد تنظيم المسلمين كما حدث في بلجيكا؛ بسبب الانتماءات الداخلية بينهم^(٤١).

ص- فلسطين :

١- وفقاً لتقدير عادل طه يونس^(٤٢)، يبلغ عدد الفلسطينيين في العالم ٤,٢٥٠ ملايين، منهم ٦٥٠ آلاف داخل الكيان الصهيوني، مليون في الضفة الغربية، ٥٠٠ ألف في قطاع غزة، وأكثر من مليونين في دول الشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا.

٢- وفي تقدير رفيق البستاني^(٤٣)، يبلغ عدد الفلسطينيين في العالم ٥,٨٥٦ مليون منهم ٧٢٤ ألف داخل الكيان الصهيوني، ١,١٠٤ مليون في الضفة الغربية، ٦١٣ ألف في قطاع غزة، ٣,٢٣٢ ملايين في الدول العربية، ١٨٢ ألف في بقية العالم.

٣- وفقاً لموقع CIA على الإنترنت^(٤٤) يبلغ مجموع من يحملون جنسية الكيان الصهيوني ٥,٥٣٤,١٧٢، ٨٢% منهم يهود (يشملون ١٣٦,٠٠٠ مستوطنين في الضفة الغربية، ١٥,٠٠٠ في الجولان المحتلة، ٥,٠٠٠ في قطاع غزة، ١٥٦,٠٠٠ في القدس الشرقية، ٤,٢٢٥ مليون داخل الكيان)، ١٤% مسلمون (٧٧٤,٨٥٤)، ٢% مسيحيون، ٢% دروز وديانات أخرى.

المبحث الثاني : المشاكل الموضوعية التي تعاني منها الأقليات

تصنف حقوق الأقليات ما بين حقوق عامة يتمتع بها أفرادها شأنهم شأن باقي الناس تحت مظلة حقوق الإنسان، وحقوق خاصة بالأقليات، وهذه تصنف إلى :

١- الحق في الوجود وعقدت لحمايته اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية.

٢- والحق في منع التمييز وقد نص عليه في ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥ وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ وفي اتفاقيتي حقوق الإنسان ١٩٦٦ (المادة ٢) وفي اتفاقية اليونسكو ١٩٦٠ وفي الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ١٩٦٥.

٣- والحق في تحديد الهوية وقد نص عليه في المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية ١٩٦٦.

٤- والحق في تقرير المصير والذي نص عليه في عدد من الإعلافت والمعاهدات الدولية^(١١)

وسوف نتناول هذه العناصر بمزيد من البحث في موضعه خاصة في المبحث الخاص بالمرجعية الدولية.

والذي نتناوله في هذا المبحث يتطرق بواقع الأقليات، وليس بالضوابط التي تحكم هذا الواقع.

ولا تسمح لنا المساحة المحددة للبحث بنكر لحالات والمظاهر الإيجابية لتمتع الأقليات بحقوقها، والأصل على كل حال هو تمتع جميع الناس وليس الأقليات وحدها بحقوقها، وإما تستوقفنا هنا المشاكل التي تعاني منها الأقليات والتي يمكن عرضها من خلال عدد من المحاور ... :

أولاً : الأقليات بين الاندماج والتميز:

تتمثل المشكلة الأساسية لأية أقلية في الاختيار - بدرجات متفاوتة - بين الاندماج في مجتمع الأكثرية والتميز بهويتها الخاصة.

ويحرص مجتمع الأكثرية من حيث المبدأ على اندماج الأقلية فيه^(١٢)، وقد ينجح في ذلك إذا كان لدى الأقلية القبلية للانندماج، إما بصورة كاملة تذوب معها هويتها لتصبح جزءاً من التاريخ، أو بصورة جزئية تتحدد وفقاً للصيغة التي ينتهي إليها الوفاق بين الأقلية والأكثرية والتي تتوقف على مدى مرونة الأقلية واستعدادها للتنازل عن بعض خصائصها، وعلى مدى استعداد الأكثرية لقبول التعددية وما يتطلبه ذلك من نقل بعض خصائصها من إطار الوحدة إلى إطار التعددية.

وتتعدد النماذج من الناحية العملية وفقاً للدرجة التي تتنازل إليها كل من الأقلية والأكثرية.

ولا يكون التنازل في كل من مجتمع الأقلية ومجتمع الأكثرية بإجماع الآراء بين أفرادها، ويظل الرافضون لصيغة الوفاق من الطرفين مصدرًا لمشاكل تعكر صفو الوفاق، وتبقى المشكلة كقنبلة موقوتة يمكن أن تعود إلى النشاط إذا وجدت الظروف الملائمة.

ثانياً: المعايير الدستورية للتمييز :

تعتبر الدستور عادة عن معايير للتمييز بين مواطنيها، خاصة فيما يتعلق بالدين والعنصر (أو القومية) واللغة.

وتتفاوت معايير التمييز كما تتفاوت صور التعبير عنها من حالة لأخرى.

ونتناول فيما يلي بيان هذه المعايير قبل أن نبين نتائجها القانونية والواقعية :

١- فلماذا يتطرق بالدين تتفاوت الصيغ :

١- فهناك دول تنص دستايرها على دين رسمي للدولة : كالعراق (م٣) والأردن (م٢) والكويت (م٢) والصومال (م١) وليبيا (م٥) وتونس (الفصل الأول) والمغرب (الفصل السادس) وباكستان وقطر وكوستاريكا.

٢- وقد لا يكفي الدستور بالنص على دين معين، بل ينص على مذهب بعينه من هذا الدين كما نص دستور للجمهورية الإيرانية على المذهب الجعفري، وكما نص دستور أفغانستان (م٢) على المذهب الحنفي.

٣- وقد ينص على وجود كنائس رسمية كلاتمارك والمملكة المتحدة ولوكسمبورج.

٤- وقد يكون النص لا على دين الدولة وإنما على دين رئيس الدولة كسوريا حيث نصت م٣ على أن يكون الإسلام دين رئيس الدولة، وكأفغانستان حيث نصت م٨ من دستور ١٩٦٤ على أن يكون الملك مسلماً حنفي المذهب.

٥- وقد يأتي النص بصورة مختلفة كما في إندونيسيا، حيث نصت م١ على أن "كتاب الله وسنة رسوله الكريم هما المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية الإندونيسية".

٦- وقد تكون هناك ثقافت مع لكنيسة الكاثوليكية كما في إيطاليا (م٧) وبوليفيا وكولومبيا.

٧- وقد لا يكون النص على دين بعينه وإنما على لثنين كما في الدستور اللبناني (م٩). حيث ينص على أن الدولة: "تؤدي فروض الإجلال لله - تعالى - وتحترم جميع الأديان".

٨- وقد ينص على نظام الملل الذي يعترف بعدد من الطوائف الدينية كما في إسرائيل.

٩- وقد يكون النص على احترام حرية العقيدة، وكذلك أن تشكل التربية الدينية جزءاً من مواد التعليم العام في المدارس العامة، ومع إشراف الدولة على التعليم كما في دستور ألمانيا الاتحادية (م٧،٤).

١٠- وقد يكفي بالنص على احترام حرية العقيدة دون نص على دين الدولة أو على لتربية الدينية، وذلك كما في دستور الولايات المتحدة الأمريكية (التعديل الأول)، وكما في إسبانيا والبرتغال وتشيكوسلوفاكيا (م٣٢) وألمانيا الشرقية (م٢٠،١٩) والصين (م٨٨) وبولندا (م٧٠)، وتنفرد الهند (م٢٥) بالنص على المساواة في حرية اعتناق الأديان وممارسة شعائرها والدعوة لها.

١١- وفي المقابل نص دستور الاتحاد السوفييتي (م١٢٤) على فصل الكنيسة عن الدولة وعن المدرسة وعلى الاعتراف لجميع المواطنين بحرية ممارسة لشعائر الدينية وبحرية للدعاية اللائيقية

(وقد صدر في الاتحاد الروسي سنة ١٩٩٧ قانون أكثر انفتاحاً بالنسبة للحريات الدينية وإن كان لا يزال محل انتقادات كثيرة).

١٢- ولا تصل الدول الطمأنينة عادة إلى هذا الحد من التحيز ضد الدين، بل تكفي بالنص على علمانية الدولة أو على فصل الكنيسة عن الدولة كهولندا وفرنسا (م٢) وأفريقيا الوسطى (م١) والسفال (م١) والكاميرون (م١) والنيجر (م٢) والجاون (م٢) وساحل العاج (م٢) وبنينا (م١) وفولتا العليا (م٢) ومالي (م١) ومدغشقر (م٢).

١٣- وقد لا تشير إلى الدين أصلاً كيوغوسلافيا.

١٤- وتتفرد تركيا بموقف شاذ من التحيز ضد الدين (م٢، ١٩، ١٥٣)؛ إذ جعلت بعض القوانين فوق الدستور، ومن بينها قانون لبس القبعات وقانون الحروف التركية وقانون تحريم ارتداء بعض الملابس^(٤٧).

وفي مجال مناقشة أخطار التعصب والبحث عن طرق منعه ومكافحته، ذكر بعض المشاركين في حلقة دراسية عقدت لهذا الغرض أن "وجود دين رسمي في أي دولة قد يكون مساوياً لإعلان رسمي بهذا التعصب"، بينما ركز عدد من المشتركين على أن هناك عقائد معينة مثل البوذية والإسلام تعتبر أن أي شكل من أشكال التعصب متعارض مع عقائدها الأساسية الخاصة بها.

وأعرب مشتركون آخرون عن القناعهم بأنه يمكن وجود التسامح في دولة لا يوجد فيها فصل بين السلطين الدنيوية والروحية بشرط ضمان حرية الدين أو العقيدة بشكل قانوني... وإله يمكن تماماً لدولة تعلم الاحترام المتبادل والتفاهم أن يحافظ على التسامح والحرية الدينية^(٤٨).

ب- ولهما يتعلق بالقومية:

١- ينص في دساتير بعض الدول على القومية التي ينتمي إليها الشعب أو غالبيتها، كما في دساتير الدول العربية حيث تنص على أن الدولة عربية أو جزء من الوطن العربي الكويت (م١)، والأردن (م١)، وسوريا (م٢)، وليبيا (م٣).

- أو أن الشعب عربي أو جزء من الأمة العربية كالكويت (م١) والعراق (م١) والأردن (م١) وسوريا (م١).

- أو كما كان دستور ألمانيا الاتحادية سنة ٥٦ ينص في مقدمته على حق الشعب الألماني بأسره في الوحدة (م٥٦).

٢- وتسكت بعض الدساتير عن الإشارة إلى القومية مراعاة للتعددية العرقية كالمغرب، وتونس

(حيث نص الفصل الثاني على انتمائه إلى المغرب الكبير وسعيه إلى وحدته وسكت عن انتمائه إلى القومية العربية)، ولبنان، وفرنسا سنة ٥٨، والهند.

٢- كما تصرح بعض النساتير بتعدد القوميات وتقوم بتنظيمها، بل أحياناً يحق انفصال القوميات عن الوطن الأم كما كان الحال في دستور الاتحاد السوفييتي السابق سنة ٣٦ (م١٧)، وفي الصين سنة ٥٤ (المقدمة، م٦٧-٧٢)، وفي تشيكوسلوفاكيا (م١).

ج- وفيما يتعلق باللغة :

١- ينص في نساتير بعض الدول على لغتها الرسمية كالعربية في العراق (م٣) والمغرب (التصدير) ومصر (م٢) والكويت (م٣) والأردن (م٢) وتونس (الفصل الأول) وسوريا (م٤) والإندونيسية في إندونيسيا (م٤) والفرنسية في أفريقيا الوسطى (م١) والسنغال (م١) والكاميرون (م١) والنيجر (م١) والجابون (م١) وسلح العاج (م١) وفولتا (م١) ومالي (م١)، والتركيا في تركيا (م٣).^(١٩)

٢- وفي حالة تعدد اللغات ينص على ذلك، كما في لبنان حيث نصت (م١١) على أن اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية، أما اللغة الفرنسية فتحدد الأحوال التي تستعمل بها بموجب قانون، وكالهند سنة ٤٩ حيث نصت م٢٩ على احتفاظ كل طائفة بلغتها ونصت (م٣٤٣، ٣٤٤) على أن اللغة الرسمية للاتحاد هي الهندية بالكتابة الدلقجارية، ويستمر استعمال اللغة الإنجليزية لمدة ١٥ سنة يقرر بعدها البرلمان الوضع كما نصت (م٣٤٥-٣٥١) أحكاماً خاصة باللغات الإقليمية ولغات المحاكم، وفي مدغشقر ٦٠/٥٩ نصت م٢ على المدغشقرية والفرنسية، وفي الاتحاد السوفييتي نصت م٤٠ على لغات الجمهوريات، وفي الصين نصت (م٧١، ٧٧) على لغات المناطق والولايات.

وفي أفغانستان نصت (م٣) على أن من بين لغات أفغانستان لغة البشتو والدري اللغتين الرسميتين، وفي تشيكوسلوفاكيا بالنسبة للمواطنين من أصل مجري ولوكرتي وبولندي يحتفظ بلغاتهم (م٢٥)، وفي إيطاليا سنة ٤٧ (م٦) تحمي الجمهورية الأقليات ذات اللغات المختلفة بالوسائل الملائمة.

٣- وقد تسكت بعض النساتير عن الإشارة إلى اللغة كمصر سنة ١٩٢٣ بوليبيا سنة ٦٣، وفرنسا سنة ٥٨، والصومال سنة ٦٠، وغينيا سنة ٥٨ وبولندا.

د- ولا تعطي القصوص الدستورية على معيار التمييز والحقوق والضمانات التي قد تنص عليها أن وقع الحل يطبق بصورة صلاقة هذه الحقوق والضمانات؛ وإنك ينبغي عدم الاكتفاء بالإطار الدستوري والقانوني عن بيان حقيقة الواقع، ولذا نبداً ببيان الإطار القانوني في أهم المجالات، ثم نتبع ذلك ببيان المشكل الإجرائية سواء ما نصت عليه القوانين أو أظهرته الممارسة القضائية.

ثالثاً: الإطار القانوني في مجالات العقيدة والعبادة والتعليم الديني والفنوي والدعوة:

أ- تنص الدساتير على حرية العقيدة، والعقيدة في ذاتها إذا لم يعبر عنها صاحبها حرة بطبيعتها ولا سلطان لغيره عليها وليست لذلك بحاجة إلى النص على حرية الإنسان في اعتناق ما يشاء من عقيدة، ولكن المقصود من النص هو حماية الإنسان - إذا ما صدر عنه ما يكثف عما يعتقد - من أن يعترض عليه غيره أو يضايقه أو يتخذ منه موقفاً عدائياً.

وواقع أن موقف بعض الحكومات - ناهيك عن الشعوب - لا يرحب بالمسألة الدينية، بل تنم بعض النصوص عن موقف عدائي من الدين كما في دستور الاتحاد السوفييتي السابق الذي - رغم نصه على حرية العقيدة - نص على حرية الدعاية للاتينية وسكت عن النص على حرية الدعاية الدينية.

ب- تقرر النصوص عادة بين حرية العقيدة وحرية العبادة. والعبادة علاقة بين الإنسان وربه، ويمكن أن يمارسها الإنسان سرّاً فلا يطلع عليها أو يتدخل فيها أحد، ولكن هذا ليس هو الأصل فضلاً عما في ذلك الإصرار من حرج ومشقة فإن بعض شعائر العبادات تحتاج في ممارستها إلى العلانية وأحياناً إلى أن تتم بصورة جماعية. ومن هنا كانت حماية حرية العبادة تنصرف أصلاً إلى العلانية بها ولأنها بصورة جماعية. وفي كل من هذين الأمرين مظاهر ودرجات متعددة :

١- فيدخل في عنصر العلانية أداء الصلاة علانية والدعوة إليها بالأذان للمسلمين ودق النواقيس للمسيحيين، ومسائل الزري والرموز والشارات كارتداء الحجاب للمسلمات وارتداء الراهبات والراهبان أزياء خاصة، ووضع الصلبان والمصاحف وعبارات "الله" و"محمد" وأيات القرآن على جدران المنازل والمكاتب والمدارس والمستشفيات والسيارات وفي حلي النساء، وإطلاق اللحى وغير ذلك من الرموز.

٢- ويدخل في عنصر الأداء الجماعي إنشاء المعابد من مساجد وكنائس وأديرة (وما تحتاج إليه من أئمة ورؤساء دينيين) وإقامة الطقوس والأعياد والحفلات وغير ذلك.

ج- ويدخل في التعليم الديني :

١- حق الوالدين والأوصياء في اختيار الديانة التي يربى عليها الأطفال حتى من البلوغ، وإذا لم تكن هذه التربية الدينية مما تقدمه للمدارس فمن واجب الدولة تنظيم تقديم هذه التربية، وبواسطة مدرسين مختصين بهذه الديانة ومن معتقبيها.

٢- في حالة وجود جالية تنتمي إلى نفس الديانة التي لا تقوم للمدارس العامة بتقديم التربية الدينية الخاصة بها، فمن حق هذه الجالية إنشاء معاهد خاصة دينية؛ لتخريج أئمة ووعاظ ومعلمين ورجال دين لخدمة الجالية.

٣- وفي حالة تعذر إيجاد أسكنة يقومون بالتكثيف في هذه المعاهد أو مدرسين يقومون بتقديم التربية الدينية في المدارس العلمية أو أئمة ووعظ ورجال دين من داخل البلاد، فمن حق الجالية استخدام هذه العناصر من الخارج، كما أن من حقها إرسال بعثات للتعليم الديني في الخارج.

ويندرج في التعليم اللغوي:

٤- حق الأطفال في أن يتعلموا لغتهم القومية، وفي حالة عدم تقديم المدارس العامة تعليم هذه اللغات فمن واجبها تنظيم تقديم هذا التعليم إذا كانت اللغة إحدى اللغات الرسمية أو القومية.

٥- أما إذا لم تكن من بين هذه اللغات فيكون من حق الجالية التي تضم المتحدثين بهذه اللغة إنشاء مدارس خاصة تقوم بتدريس هذه اللغة لأطفالهم.

٦- ويكون من حقهم إنشاء معاهد تربية لتخريج معلمين لهذه اللغة.

٧- وحتى يتوفر خريجو هذه المعاهد، فيكون من حقهم استخدام المعلمين من الخارج، وابتعاث طلاب لدراسة هذه اللغة في الخارج.

٨- الدعوة في المصطلح الإسلامي يقبلها التبشير في المصطلح المسيحي واليهودي، والدعوة أمر آخر غير التعليم الديني؛ إذ أن هذا الأخير موجه إلى المؤمنين بالدين لزيادة معارفهم عنه ويتم عادة داخل دور العبادة والمعاهد الدينية، أما الدعوة فموجهة إلى غير المؤمنين بالدين لدعوتهم إلى اعتناقه ويتم عادة بوسائل التبليغ العلمية، وقد يتم داخل دور العبادة في اجتماعات أو محاضرات خاصة، وحتى لا يخلط الأمران فالجبرة بمن يوجه إليهم الخطاب فإن كانوا من أبناء الديانة فهذا تطعيم وإن كانوا من غير أبناء الديانة فهذه دعوة وتبشير.

ولتطبيق هذا المعيار أهمية خاصة في البلاد التي لا يسمح فيها بالدعوة والتبشير، بينما يسمح بالتعليم الديني والتربية الدينية وممارسة العبادة، أما حيث يسمح بالأمرين فلا يكون لهذه التفرقة سوى أهمية أكاديمية. ويترتب على السماح بالدعوة عدة مظاهر من أهمها :

١- حق عقد اجتماعات وإلقاء محاضرات خارج دور العبادة.

٢- حق طباعة وتوزيع مطبوعات ونشر دوريات موضوعها الدعوة إلى اعتناق الديانة.

٣- حق المشاركة ببرامج في أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية وإنشاء أجهزة إعلام خاصة.

٤- حق إنشاء جمعيات للقيام بأغراض الدعوة مباشرة أو بطريق غير مباشر كالجمعيات الخيرية التي تقدم خدمات إنسانية طبية وثقافية وغيرها بغرض الدعوة من خلالها.

٥- حق استصدار تأشيرات دخول وإقامة لدعاة ولتكون من خارج البلاد لمعاونة الجالية في هذا المجال.

رابعاً: في مجال التشريع والقضاء :

أ- خلافاً للقاعدة العامة عن وحدة القانون والقضاء داخل الدولة، فتكاد تنفرد الدول الإسلامية والهند بتعدد القانون - خاصة في مجال الأحوال الشخصية - وتعتمد القضاء على أساس التمييز الديني والطائفي، وأحياناً على أساس اختصاص البدو بقوانين عرفية ونظام تحكيم قبلي عشائري.

والأصل في التمييز الديني قاعدتان إسلاميتان تصد بهما المساواة والتسامح مع غير المسلمين وهما: قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" أسماً للمساواة، وقاعدة "أمرهم وما يندبون" - أسماً للتسامح بتركهم يخضعون لأحكام دينهم دون أحكام الشريعة العامة وهي الإسلام. ونظراً لعدم تشتمل اليهودية والمسيحية على كثير من الأحكام حتى في مجال الأحوال الشخصية فقد حاولت السلطات الدينية سد هذا الفراغ بالاجتهادات أصبحت هي القانون المطبق بواسطة المجالس العلية التي أصبحت جهات اختصاص لغير المسلمين داخل الدول الإسلامية. وفي مرحلة لاحقة أصبح هذا الوضع (تعدد الشرائع وجهات القضاء) - الذي كان من قبيل التسامح الإسلامي - أسماً لتدخل الدول الاستعمارية في شؤون الدول الإسلامية بحجة حماية الأقليات وتضمنت محاكم مختلطة لها قوانين خاصة، ولا يقتصر اختصاصها على المواطنين غير المسلمين بل يشمل الأجانب أيضاً، ثم امتد لإحلال القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية التي تحصر مجال تطبيقها في الأحوال الشخصية بالنسبة للمسلمين.

وبدا مؤخراً استعادة مبدأ وحدة القانون والقضاء بتقنين موحد في مسائل الميراث والوصية والوقف (وإجراءات الأحوال الشخصية) وهي التي ليس للأنظمة العلية فيها أساس من الأكتف الدينية، وألغيت المحاكم الشرعية وضم اختصاصها إلى المحاكم العادية التي أصبحت جهة التقاضي الوحيدة تطبق القانون الموحد فيما تم تقنينه وقانون كل طائفة فيما لم يتم توحيدها بعد.

هذا وقد تعطلت حركة تقنين الشريعة الإسلامية في باقي المجالات (خلاف الأحوال الشخصية) لأسباب من بينها الضغوط الأجنبية بحجة مراعاة عدم إخضاع غير المسلمين لأحكام الشريعة الإسلامية.

وينحصر التمايز الآن بين المسلمين وغيرهم في مسائل الأحوال الشخصية التي لم يصدر فيها تقنين موحد.

ب- وإذا خرجنا من نطاق الدول الإسلامية نجد مبدأ وحدة القانون والقضاء مطبقاً داخل كل دولة، ولكن اختلاف القوانين من دولة لأخرى - خاصة في مسائل الأحوال الشخصية - أدى إلى أوضاع متفاوتة تغلوا شديداً يظهر أثره في مجال القانون الدولي الخاص ضد تنازع القوانين والاختصاص، وصلة هذا بموضوعنا (الأقليات) تظهر في حالة الأسرة التي تكونت في ظل قانون معين، ثم دعيتها ظروفها إلى الحياة في دولة أخرى لها قانون مختلف جذرياً عن قانون العقد، بل

تظهر كذلك في دولة اتحادية كالولايات المتحدة الأمريكية تتعدد فيها قوانين الأحوال الشخصية من ولاية لأخرى، وبعضها يبيح الطلاق ويسهل أسبابه وإجراءاته بينما يتشدد بعضها الآخر.

وتضرب فيما يلي لمثلة لأهم الحالات التي تنتج عن تنازع القوانين الوضعية والشرعية الإسلامية:

١- الخلاف المتعلق ببلاحة الطلاق في الشريعة والتقيود الواردة عليه في القوانين الغربية، والتي يصل بعضها إلى حصر لباحته في حالة زنا أحد الزوجين، وإلى منع الطلاق بالتراضي واعتبار اتفاق الزوجين على الطلاق بطلا لمخالفته للنظام العام.

٢- إباحة تعدد الزوجات في الشريعة، واعتباره جريمة في معظم الدول الغربية.

٣- عدم إباحة الشريعة زواج المسلمة من غير المسلم، وإباحة ذلك في القوانين الغربية.

٤- نظام الموارث الشرعية ونظم الموارث المتنوعة في القوانين الغربية بين من يورث أكبر الأبناء ومن يجعل الوصية بلا قيود ومن يسوي في الميراث بين الزوجة والأبناء. واعتبار الشريعة لاختلاف الدين ملتمعا من الإرث وعدم الاعتداد باختلاف الدين في القوانين الغربية.

٥- اعتبار تغيير الدين من الإسلام إلى غيره ردة عقوبتها الإعدام والتفريق بين الزوجين في حالة ردة للزوج، بينما التغيير إلى الإسلام لا عقاب عليه ولا تفريق بين الزوجين في حالة إسلام الزوجة.

خامساً: الأمن والعمل والحقوق المدنية :

أ- تحتاج الأقليات في حالات الأزمات التي تعبر فيها الأغلبية عن مشاعر التحيز والعدا تجاهها إلى حماية خاصة؛ لتشعرها بالأمن والاطمئنان ولتدفع عنها اعتداءات المتطرفين والإرهابيين.

- وفي حالة حدوث اعتداءات فعلية يحتاج الأمر إلى رعاية خاصة من حيث القبض على المعتدين وتقديمهم للمحاكمة. ولا يجوز للسلطات أن تغض الطرف عن الاعتداءات مهما بدت صغيرة فمعظم النار من مستصغر الشرر.

- كما أن من صور الوقاية من وقوع مثل هذه الأزمات العنيفة المبكرة بتصحيح صور التمييز التي قد تنتج عنها هذه الأزمات.

ب- تحتاج الأقليات إلى تحقيق المساواة مع الأكثرية في فرص العمل وظروفه، سواء في ذلك العمل في الحكومة أو في القطاع الخاص، وسواء في ذلك العمل في لوظائف أو التعامل والتعاقدات والتوريدات وغيرها.

- ويحدث في بعض الأحيان أن تكون الأقلية قوية اقتصادياً سواء بجهودها الذاتية أو بسبب دعم خارجي يأتيها كحالة الأقباط في مصر والصينيين في ماليزيا، وقد يحدث حينئذ العكس فتتخلق الأقلية

على أبنائها ولا تتيح فرص العمل للأكثرية أو التعامل معها؛ مما يؤدي كذلك إلى إثارة الحساسية والعداء.

- كما يحدث أن يخلق باب بعض الوظائف الحساسة أو المميزة في وجه الأقلية كالوظائف العليا في القوات المسلحة والشرطة والمحافظين ورؤساء الجامعات وعمداء الكليات وغير ذلك.

كما تحرص الأغلبية على أن تكون الرئاسة العليا للدولة منحصرة في أبنائها سواء بالنص الصريح في الدستور (كما في بريطانيا وفي أفغانستان وسوريا)، أو بالممارسة العملية (كما في الولايات المتحدة الأمريكية).

ج- ورغم النص في معظم الدساتير على المساواة بين المواطنين في الحقوق المدنية والسياسية، إلا أن الممارسة الفعلية لقاعدة الأغلبية، وهي إحدى قواعد الديمقراطية تؤدي إلى حرمان الأقلية من التمثيل - الذي يتناسب مع حجمهم - في المجالس النيابية والبلدية إلا إذا كان لهم مركز خاص في بعض الدوائر يتيح لهم أغلبية فيها، أو كان لمرشح الأقلية شعبية عامة تجعل الأغلبية تنتخبه رغم انتمائه إلى الأقلية (كحالة مكرم عبيد مثلاً).

- وتعالج هذه الحالات باتباع طريقة التمثيل النسبي بطريق الانتخاب بالتقسمة بدلاً من الانتخاب الفردي (وإن كانت الأحزاب السياسية لا تراعي ذلك حرصاً على مشاعر الأغلبية وأصواتها، كما حدث من الحزب الوطني المصري)، وكذلك بإعطاء رئيس الدولة حق تعيين بعض أعضاء المجالس؛ مما يتيح فرصة لتمثيل الأقلية ولو بصورة رمزية.

سابعاً: ممارسة حقوق وحريات أخرى :

تحرص الأقليات على ممارسة بعض الحقوق الأخرى التي وإن كانت ثقوية من حيث أهميتها إلا أنها مكملات للحقوق الأساسية التي سبق الإشارة إليها، ومن ذلك :

أ- إجراء عقود الزواج الخاصة بأبنائها، وتبرز أهمية ذلك عند المسيحيين الذين يعتبرون الزواج عقداً دينياً بخلاف الحال في الإسلام، حيث لا يوجد رجال دين يصفون بطوقهم صفة دينية على عقود الزواج.

وقد ترتب على قيام المؤسسات الدينية بإبرام عقود دينية للزواج خلاف العقود المدنية التي تجريها مكاتب الزواج الحكومية إلى قيام تعارض في النتائج القانونية المترتبة على كلا العقدين حتى بالنسبة للطرفين المنتمين إلى نفس الديانة ونفس جنسية الدولة التي يتبعها مكتب الزواج والكنيسة؛ مما أدى إلى قيام الدول بمنع الكنائس والمراكز الإسلامية من إبرام عقود زواج قبل إبرامها في مكاتب الزواج الرسمية.

وإذا كان هذا الإجراء قد حل بعض المشاكل الناتجة عن إبرام عقود دينية دون إبرام عقود مدنية، فلا زالت المشاكل الناتجة عن تعارض الآثار الناتجة عن كلا العقدين لم تحل. ومن أمثلتها بالنسبة للكاتوليك الذين يرون الزواج عقدًا دينيًا بينما تسمح القوانين لهم باللجوء إلى المحاكم لفك عقدة الزواج إذا توافرت الأسباب القانونية وليس الكنسية. وكذلك من أمثلتها بالنسبة للمسلمين الذين يمكنهم تطليق زوجاتهم دون اللجوء للمحكمة أو التقيد بأسباب الطلاق القانونية وقيام الأزواج والزوجات المطلقين بالزواج مرة أخرى دون الحصول على الطلاق القانوني؛ مما يعرضهم للملاحقة بتهمة تعدد الزوجات والأزواج وهي جريمة في الدول الغربية، والحالة الثانية جريمة في الدول الإسلامية.

ب- مسألة الذبائح للحيوانات والطيور، وهي مسألة أساسية للمسلمين واليهود، فبعض البلاد كبريطانيا والاندلس تبيح ذلك، بينما تمنعه دول أخرى كالسويد وسويسرا مما يترتب عليه غت كبير.

ج- مسألة ارتداء الحجاب الشرعي للفتيات والنساء كان - ولا زال - مثار مشكلة؛ إذ تمنع بعض الدول دخول المحجبات لمعاهد التعليم كما في فرنسا وتركيا، ويمتد المنع كذلك لدخول أماكن العمل^(١٠).

د- إقامة مدائن خاصة لموتى الأقلية وما يتطلبه ذلك من الحصول على أرض وترخيص حكومية.

هـ- جمع تبرعات في داخل الدولة وتلقي تبرعات من الخارج، وما يتطلبه ذلك من تراخيص حكومية.

المبحث الثالث: المشاكل الإجرائية التي تعاني منها الأقليات:

كليات ممارسة أو منع ممارسة الأقليات لحقوقها

عرضنا في المبحث السابق لأهم المشاكل التي تعاني منها الأقليات، وهي تتعلق بأمور تعتبر حقوقًا مقررّة في المواثيق الدولية وتنص عليها أو على معظمها على الأقل دستائير وقوانين الدول المختلفة.

ورغم هذا تبقى الشكوى قائمة، مما يبين أن العبرة ليست بالنصوص الواردة في المواثيق والدساتير والقوانين، وإنما بالممارسة الفعلية، ومن هنا كان تخصيصنا هذا المبحث للأقليات التي تتبع لتطبيق أو منع تطبيق الحقوق المقررة للأقليات.

أولاً : شروط ممارسة الحقوق :

تقتضي ممارسة الحقوق وضع شروط وأحكام معينة بهدف تنظيم الممارسة وليس الحد منها أو تضييقها. هذا هو الأصل، ولكن الواقع أن الحكومات تتخذ من مبدأ التنظيم ستاراً ومخلاً للحد من الحقوق وتضييق نطاق تطبيقها، ويقتضى اللجوء إلى المحاكم الدستورية والإدارية الصمام الأخير لضمان عدم إساءة الحكومات استخدام سلطاتها ضد الشرعية وسيادة القانون.

هذا هو الوضع بالنسبة لحقوق الإنسان عموماً، وهو نفس وضع حقوق الأقليات:

أ- ولول قيد تقبله هو مبدأ عدم ممارسة الأقلية لحقوقها إلا إذا كان معترفاً بها كأكثية، وكان للأقلية حقوقاً تماثل بها على الأغلبية مع أن حقوق الإنسان العادية إذا كانت محترمة فإن الأقلية ستتمتع بها كالأكثرية، ولكن إهدار حقوق الإنسان عموماً يلجئ الأقلية إلى التمسك بحقوقها، وهنا يأتي الإحداار الخاص بحقوق الأقلية بقصرها على من تعترف لهم الدولة بهذه الصفة.

ب- وتشترط الدولة شروطاً معينة ينبغي توافرها؛ كي تتمتع الدولة للأقلية بصفتها؛ وبالتالي حتى تمارس حقوقها.

لما من لا تطبق عليه الشروط فيبقى خارج دائرة الممارسة يحاول الدخول إليها حتى يستطيع ممارسة حقوقه.

ومن أهم هذه الشروط :

١- شرط الحد الأدنى للأعضاء اللازم للاعتراف الرسمي بالهوية أو التصريح بإنشاء الجمعية، وكلما كان العدد اللازم قليلاً كان هذا من باب التيسير بينما زيادة العدد تكون من باب التضييق (نزل العدد المطلوب في لاتفيا من ٢٥ إلى ١٠ كما حدد في قانون ١٩٩٧ في روسيا به ١٠، بينما زيد في لرمينيا من ١٠٠ إلى ٢٠٠).

٢- كما يشترط من أدنى للعضو يكون عادة ١٨ سنة.

٣- ويشترط قانون لرمينيا لسنة ١٩٩١ أن تكون الدفقة كتابية.

قد يبدو هذا الشرط معقولاً لا يصاد الباب أمام العديد من الأديان الوضعية الأمريكية النشأة التي تؤدي كثرتها إلى الحيرة والتشتت وقدان القداسة لكثير مما تؤدي إلى تنوع العرض، وهي على كل حال نادرًا ما تهتم بقضايا العدالة الاقتصادية والاجتماعية وحقوق الإنسان وإعادة تنظيم العالم، وإنما جل اهتمامها بالمسائل الخلقية كالإفناء والشذوذ الجنسي والإجهاض وغير ذلك.

٤- كما يشترط نفس القانون اقتصار نشاط الجماعة الدينية المراد الاعتراف بها على النواحي الروحية.

ويُفرق القانون الروسي سنة ١٩٩٧ بين الجمعيات التي لا تسجل ولا يكون لها شخصية اعتبارية ولا تعفى من الضرائب، وبين الجمعيات المسجلة والتي تعفى من الضرائب.

ويُفرق القانون الفرنسي بين الجمعيات الدينية *culturelles* وتعفى من الضرائب والجمعيات الثقافية *culturelles* والتي تخضع لضريبة ٦٠% على الهبات التي تتلقاها، وفي الوقت نفسه تتلقى دعماً من الدولة^(٩١).

٥- وفي الصين يشترط القانون ١٩٩٦ إلى جانب بيان أسماء وعناوين الأعضاء، بيان خطوط الاتصال للجماعة في داخل الصين وخارجها.

٦- كما تشترط قوانين بعض الدول عدم تلقي الجماعة الدينية تمويلاً من خارج البلاد.

٧- ويشترط القانون في النمسا عدم معارضة أهداف ونشاط الجماعة الدينية للعدالة الاجتماعية، ويستشير إلى أن هذه الناحية اعتبرت من مواقع الاعتراف في عدد من الدول.

٨- ويشترط القانون الروسي لسنة ١٩٩٧ مرور ١٥ سنة على ممارسة الكنيسة نشاطها في روسيا قبل الاعتراف بها.

٩- أما اليونان فترك أمر الاعتراف إلى القضاء الذي يحكم بأن عقيدة المجموعة طالبة الاعتراف جديرة بالاعتراف بها^(٩٢).

١٠- هذا، ولا يعتبر الإعفاء الضريبي الذي تتمتع به بعض الجماعات الدينية بمثابة اعتراف دينيها.

ثانياً: وإذا كانت الشروط السابق الإشارة إليها شروطاً قانونية، فإن الواقع يكشف عن شروط أخرى فطرية تعبر عنها المواقع الجدية أو المفتحة التي تستند إليها السلطات عند رفض الاعتراف، من أهمها:

١- العبارات التقليدية: تهديد أمن المجتمع، تهديد مصالح الدولة، تعزيز النظام الاجتماعي...

٢- مخالفة عادات وتقاليد المجتمع (المكسيك).

٣- اعتبار أن الجماعة المفروض طلب الاعتراف بها تشوه عقلية الأعضاء، خاصة فيما يتعلق بالمال والجنس (فرنسا).

٤- غرس عقلية معادية للمجتمع تؤدي إلى القطيعة مع الأسرة (فرنسا).

٥- اعتبار كنيسة معينة مؤسسة غير خيرية لعدم إسهامها في التهمة الثقافية والدينية والروحية

للمجتمع (الألماني).

٦- هذا وقد اعتبر أتباع مذهب "شهود يهوه" المسيحي الأمريكي طائفة إجرامية في عدد من البلدان لأسباب متعددة:

- تحريمها أداء الخدمة العسكرية على أتباعها.
- تحريمها المساهمة في الانتخابات على أعضائها.
- تحريمها تحية العلم (سنغافورة).
- تحريمها أداء قسم الولاء للوطن (سنغافورة).
- عدم الولاء اللازم للدولة (ألمانيا).
- تحريمها المشاركة في مسيرة اليوم الوطني (اليونان).
- تحريمها نقل الدم (فرنسا).

ثالثاً: كما تكشف دراسة الواقع عن ممارسات فيها انتهاكات لحقوق الأقليات وتضييق منها دون سند قانوني:

أ- قيود في الداخل : تتمثل في عدد من الأمور من أهمها :

١- تطلب الحصول على ترخيص للتعليم بالنشاط الديني وبالتبشير (الدعوة) وبإقامة الكنائس والمساجد والأديرة والمدارس الدينية والمؤسسات الخيرية كالمستشفيات والملاجئ (تركيا).

٢- عدم المساواة الفعلية بين الأديان رغم المساواة القانونية بينها، ففي بريطانيا على سبيل المثال التي تعتبر "محيدة أو تعددية"، يحظى المسيحيون واليهود بامتيازات لا تتمتع بها الأديان الأخرى، فضلاً عن الوضع الخاص للكنيسة البريطانية في القانون الإنجليزي، فإذ المساعدات تقدم من الدولة إلى المدارس التابعة للكنيسة البريطانية والكنيسة الكاثوليكية (والتي بلغ عدد كل منها أكثر من ٢٠٠٠ مدرسة)، أما المدارس الإسلامية فقد رفض طلبها. كما يظهر التمييز كذلك في العطلات العامة^(٥٣).

٣- تجاهل الصفة الدينية للمسلمين والتعامل معهم بصفتهم الإثنية، رغم مخالفة ذلك لطبيعة الإسلام، وما يترتب عليه من تقديم المعونات لهم - إن قدمت - للأنشطة الثقافية والتربوية دون الأنشطة الدينية^(٥٤).

٤- اعتبار التبشير أمراً مخالفاً للنظام العام (تونس) أو جريمة (أفغانستان).

٥- تطلب الحصول على تصريح قبل عقد الاجتماعات.

٦- اعتبار التكين غير متوافق مع عضوية الحزب الشيوعي؛ وبالتالي حرمان المتدينين من الوظائف المقصورة على أعضاء الحزب (الصين).

٧- تطلب حضور دورات سياسية تنظمها الدولة لمن يرغب الاشتغال كرجل دين قبل ممارسة وظيفته (الصين).

٨- وضع المجموعة الدينية غير المصرح بها تحت المراقبة دون وجود أي اشتباه في وجود مخالفات للقانون.

٩- تدخل الدولة في اختيار الرؤساء الدينيين (المفتي، مسئول الأوقاف، الإمام...).

١٠- تلاعب السلطات في الإحصاءات الخاصة بعدد السكان ونسبة الأقلية.

١١- تزيف وتحريف السلطات لتاريخ الأقلية في كتب الدراسة.

١٢- تحجيم الموضوعات المتعلقة بالأقلية في وسائل الإعلام المملوكة للدولة.

ب- قيود على الاتصال بالخارج :

١٣- تقييد اختيار الرؤساء الدينيين من الخارج، كما يحدث في المذهب الكاثوليكي حيث تقوم الفاتيكان باختيارهم.

١٤- تقييد اتصال الجماعة الدينية مع الجماعات المماثلة عبر الحدود بحجة تحاشي التبعية لجهات أجنبية أو الانضمام إلى تنظيم دولي عبر الحدود.

ج- مواقف الجهات غير الحكومية من الأقليات، ويتمثل في:

١٥- وسائل الإعلام غير الحكومية.

١٦- للمجتمع والرأي العام.

١٧- الأفراد كملاك العقارات الذين يمتنعون عن بيع أو تأجير الأماكن المملوكة لهم إلى الجماعات الدينية والمبشرين وغيرهم.

رابعاً : ماذا يعني الاعتراف:

يترتب على الاعتراف الحكومي بالجماعة الدينية عدة نتائج مهمة هي مزاي الاعتراف، ومن أهمها:

- ١- حق الأقلية في حصول أبنائها على التعليم الديني على النحو الذي شرحناه آنفاً.
- ٢- حق الأقلية في الحصول على المخصصات المالية التي تشملها ميزانية الدولة للنشاط الديني (المسجد، ألمانيا، بلجيكا...) ، والتي توزع بين الأديان المختلفة المعترف بها شاملة دين الأغلبية وفقاً للنسبة العددية والاحتياجات وغير ذلك من الاعتبارات.
- ٣- حق فتح حسابات بالبنوك باسم الجماعة / الجمعية / الكنيسة / المسجد.
- ٤- حق تملك العقارات باسم الجماعة / الجمعية / الكنيسة / المسجد.
- ٥- إعفاء الجماعة / الجمعية / الكنيسة / المسجد من الضرائب (الحالة الفرنسية).
- ٦- حصول الدولة ضريبة دينية من أبناء الطائفة لصالح الطائفة كجزء من ضريبة الدخل.
- ٧- إعفاء رجال الدين من الخدمة العسكرية.
- ٨- إعفاء رجال الدين الأجانب (شاملاً المبشرين والدعاة والمدرسين) من تصاريح الإقامة والعمل، وكذلك حق الجمعيات والكنائس والمساجد في كفالة الزوار الأجانب عند الحصول على تأشيرات لدخول البلاد.

المبحث الرابع: المرجعية الدولية :

مقدمة:

يلزمنا ونحن بسبيل البحث عن حل لمشكلة الأقليات أن نتوقف عند عدد من المحددات لنفحص مدى حجيتها وصلاحياتها كمرجعية توجه خطى البحث.

ويمكن تقسيم هذه المحددات إلى مجموعتين مجموعة لها مرجعية مطلقة ومجموعة ليس لها مرجعية مطلقة.

وتتضمن المجموعة الأولى الاتفاقات الدولية والنصوص الدينية.

وتتضمن المجموعة الثانية الضغوط الدبلوماسية، والكتابات النقدية والفكرية، والممارسات التاريخية.

وبخصوص المرجعيات المطلقة يلزمنا أن نفرق بين مستويين :

- ١- مستوى خارجي يشمل حالات الأقاليم التي غالبيتها مسلمون، وهي جزء من دولة غير إسلامية أو تابعة لها كحالات المسلمين في يوغوسلافيا السابقة، وفي الاتحاد السوفييتي السابق، وفي

كشمير وغيرها. وهنا لابد من مرجعية دولية تلزم جميع الأطراف.

٢- والمستوى الداخلي الذي يشمل حالات الأقليات الإسلامية داخل دول غير إسلامية وحالات الأقليات داخل الدول الإسلامية، وهنا تكون المرجعية الأولى هي الوضع القانوني داخل الدول التي تعيش فيها الأقليات، ولكن من وراء ذلك مرجعية أخرى دولية لابد من مراعاتها. وفي هذا الإطار تدخل حالات الأقليات الإسلامية في الغرب وفي الهند وحالات الأقليات الكردية والقبطية وفي جنوب السودان وغيرها.

٣- ففي المستويين إن نجد المرجعية الدولية، ولكنها في المستوى الداخلي هي لضيق نطاقها أو بتعبير آخر تكون المرجعية الوطنية أكثر اتساعاً.

وتشمل المرجعية الدولية: نوعين من الوثائق: نوع عام يشمل العديد من الدول، ونوع خاص يشمل عددًا محدودًا من الدول ويختص بتنظيم حالة خاصة.

ومن الناحية التاريخية : فقد مرت تنظيم موضوع الأقليات عبر عدة مراحل : بدأت بالنظرة الإسلامية التي سنخصص لها المباحث ٦، ٧، ٨ من هذه الدراسة، ثم بدأ اهتمام الغرب بالموضوع مع الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا وما نتج عنه من معاهدات لحماية الأقليات الدينية في الدول المتحاربة، ولحماية الأقليات الدينية عند التنقل عن إقليم من سيادة دولة إلى سيادة دولة أخرى، وأخيراً لاتخاذ الموضوع ذريعة للتدخل في شئون الدول الأخرى^(٥٥). وسنركز بحثنا هنا على ثلاث مراحل :

أولاً : الأولى منها بعد الحرب العالمية الأولى بإبرام اتفاقات خاصة بين الحلفاء من جهة، وكل من بولندا وتشيكوسلوفاكيا وصربيا - كرواتيا ورومانيا واليونان من جهة أخرى، تلتها اتفاقات بين عدد آخر من الدول كبولندا ودانيزج، والسويد وفنلندا، وألمانيا وبولندا، ولتوانيا والحلفاء، فضلاً عن إعلانات صادرة عن كل من ألبانيا ولتوانيا ولاتفيا وأستونيا والعراق لها صفة إلزامية وقدمت إلى مجلس عصبة الأمم. وقد أُرست هذه الاتفاقات والإعلانات بداية التنظيم الدولي للأقليات، وما شمله في هذه المرحلة من ضمان مجلس عصبة الأمم وإمكان اللجوء إلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي.

ثانياً : ثم جاءت المرحلة الثانية :

١- ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥ الذي نصت المادة الأولى منه على مقاصد الأمم المتحدة، ومن بينها (فقرة ٣) تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء .

وقد كان الرأي السائد عند إنشاء الأمم المتحدة أنه إذا توافرت الحماية المناسبة لحقوق الإنسان لكل فرد فلا حاجة لأحكام خاصة بشأن حقوق الأقليات.

ولذلك اكتفى بالنص على عدم التمييز وعلى المساواة في المعاملة بوصفهما قاعدتين من قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان. ولم يرد في الميثاق ذكر للأقليات.

كما رفض مشروع معاهدة لحماية الأقليات قلمته المجر إلى مؤتمر السلام الذي عقد في لندن سنة ١٩٤٦.

ب- ولم تفلح الاقتراحات الداعية إلى إدراج حكم بشأن الأقليات في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ الذي لم يشتمل على أية إشارة إلى الأقليات، ولكنه أكد مبدأ عدم التمييز وتوسع فيه حيث نصت المادة الثانية منه على أن: " لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء.

وفضلاً عما تقدم فإن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد، والبقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود".

ج- وكذلك الحال في الصكوك الإقليمية لحقوق الإنسان، إذ نصت على عدم التمييز:

ومن هذه الصكوك الاتفاقية الأوروبية، والميثاق الاجتماعي الأوروبي، وإعلان " لتعصب تهديد للديموقراطية" (وجميعها صكوك اعتمدها مجلس أوروبا)، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (منظمة الدول الأمريكية)، والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (منظمة الوحدة الأفريقية).

وبإذا أخذنا على سبيل المثال الاتفاقية الأوروبية التي عقدت سنة ١٩٥٠ بين الدول الأعضاء في مجلس أوروبا (اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية) نجد أن المادة ١٤ منها تنص على أنه: " لا تخضع ممارسة الحقوق والحريات التي نصت عليها هذه الاتفاقية لأي تمييز أساسه الجنس، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الدين، أو الآراء السياسية، أو أية آراء أخرى، أو الأصل الوطني والاجتماعي، أو الانتماء إلى أقلية وطنية، أو الثروة، أو المنشأ، أو أي وضع آخر " .

وهذه الاتفاقية وإن كانت قاصرة على الدول الأوروبية الخمس والعشرين التي انضمت إليها (حتى عام ١٩٩١)، إلا أنها تمتاز بأنها اشتملت على آلية صلبة يلتزمها الإعلان العالمي، مثل إنشاء محكمة أوروبية لحقوق الإنسان وإعطاء الفرد حق مقاضاة الدول. وشمول الحماية للأجانب

المقيمين... فضلاً عن أنها اتفاقية ملزمة وليست مجرد إعلان.

د- وقد تدعم مبدأ عدم التمييز باتفاقية منظمة العمل الدولية سنة ١٩٧٥ الخاصة بحماية السكان الأصليين أثناء إجماعهم في المجتمعات الاستيطانية.

هـ- وكذلك تدعم المبدأ باتفاقية منظمة اليونسكو سنة ١٩٦٠ الخاصة بالتمييز في التعليم والتي نصت على إمكانية إنشاء مؤسسات خاصة لأغراض دينية ولغوية بقبول معينة.

و- وفي ١٩٦٥/١٢/٢١ صدرت عن الأمم المتحدة اتفاقية دولية لإزالة جميع صور التمييز العنصري، التزمت بموجبها الدول بإخضاع تصرفاتها وسياساتها وقوانينها للمعايير المنصوص عليها (م ٢)، وتجريم وإبطال بعض الأعمال (م ٤)، كما تضمنت الاتفاقية آلية فحص شكاوى الدول والأفراد والجماعات بواسطة لجنة أنشئت لهذا الغرض، واستبعد من نطاق هذه الاتفاقية التفرقة التي تقيمها لدول بين مواطنيها والأجانب (م ١/٢).

والترتت الدول بمنع وإزالة التفرقة العنصرية في جميع صورها ويضمنان حق كل إنسان بصرف النظر عن عنصره أو لونه أو أصله الوطني أو الإثني في الحق في المساواة أمام القانون، خاصة في التمتع بالحقوق التالية:

- ١- الحق في المعاملة المتساوية أمام المحاكم وجميع الجهات الأخرى الخاصة بالعدالة.
- ٢- حق الأمن الشخصي وحماية الدولة له من العنف والأذى الجسدي، سواء بواسطة موظفي الحكومة أو أي شخص أو جماعة أو مؤسسة.
- ٣- الحقوق السياسية خاصة حق الإشتراك في الانتخابات - أن ينتخب وأن يرشح نفسه للانتخاب - على أساس التصويت العام والمتساوي، وأن يشارك في الحكومة وفي إدارة الشؤون العامة على أي مستوى وأن يكون له حق متساوي في الحصول على الخدمة العامة.
- ٤- باقي الحقوق المدنية، خاصة:
 - الحق في حرية الحركة والإقامة داخل حدود الدولة.
 - الحق في مغادرة أية دولة بما في ذلك دولته، وفي العودة إلى بلده.
 - الحق في الجنسية.
 - الحق في الزواج واختيار شريكه.
 - الحق في التملك منفرداً أو بالاشتراك مع غيره.

- الحق في الميراث.
- الحق في حرية التفكير والضمير والدين.
- الحق في حرية الرأي والتعبير.
- الحق في حرية الاجتماع السلمي والجمعيات.
- ٥- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، خاصة :
 - حق العمل، وحرية اختياره، وظروف العمل العادلة والمناسبة، والحق في الحماية من البطالة، وفي الأجر المتساوي عن العمل المتساوي، وفي الأجر العادل والمناسب.
 - الحق في إنشاء النقابات والانضمام إليها.
 - الحق في السكن.
 - الحق في الصحة العامة، والعناية الطبية، والضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية.
 - الحق في التعليم والتدريب.
 - الحق في المشاركة المتساوية في الأنشطة الثقافية.
- ٦- الحق في دخول أي مكان أو للحصول على أي خدمة موجهة لاستعمال الجمهور العام، كوسائل النقل، والفنادق، والمطاعم، والمقاهي، والمسارح، والحدائق (م٥).
- ز- وكانت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة قد أنشأت سنة ١٩٤٦ لجنة فرعية لمنع التمييز ضد الأقليات وحمايتهم كان من أهم نتائجها إعداد المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التي عقدت سنة ١٩٦٦ ، والتي نصت على أنه: "لا يجوز إنكار حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عرقية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما، في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين مع جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الإعلان عن ديانتهم وإتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم^(٥١)".
- وتكمل هذه المادة الفقرة ١ من المادة الثانية من الاتفاقية نفسها التي تنص على أن: "تتعهد كل دولة طرف في العهد الحالي باحترام وتأمين الحقوق المقررة في العهد الحالي لكافة الأفراد ضمن إقليمها والخاضعين لولايتها دون تمييز من أي نوع سواء كان ذلك بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها".

كما تكملها المادة ٢٦ قبلها التي تنص على أن: "جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ومن حقهم التمتع دون أي تمييز بالتساوي بحمايته. ويحرم القانون في هذا المجال أي تمييز ويكفل لجميع الأشخاص حماية متساوية وفعالة ضد أي تمييز، سواء كان ذلك على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي الميلى أو غيره أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها".

وقد أثيرت المادة ٢٧ عددًا من التساؤلات:

أولها مسألة التعريف : هل المقصود أن تكون الأقلية أقل عددًا من باقي سكان الدولة ؟

هل لكفاح الجماعة للحفاظ على خصائصها أية دلالة في هذا الخصوص ؟

هل للبعد العددي للأقلية، أو لمدة وجودها أي معنى ؟

ولا شك في أن الإجابة على السؤالين الأولين بالإيجاب .

كما أنه لا شك في أن المقصود بالحماية هم الأفراد وليس مجموعات الأقليات ككيانات جماعية، وذلك للحفاظ على خيار الأفراد في البقاء ضمن الأقلية أو الاندماج بحرية في أغلبية السكان. ومع ذلك يبقى للأفراد الذين يختارون الانتماء إلى الأقلية الحق في ممارسة ذلك مع باقي أعضاء جماعتهم، أي حق الممارسة الجماعية لهذه الحقوق.

لما من واجب الدولة في هذا الصدد فهو عدم التدخل في حرية الأقلية في مجالات الثقافة والدين واللغة. ومع ذلك ينبغي القول بدور إيجابي للدولة في هذا الصدد حتى يكون هناك معنى لتكرار النص على هذه الحقوق المقررة كذلك للأغلبية؛ وبالتالي يجب على الدولة اتخاذ إجراءات معينة لضمان تقدم أفراد الأقلية في هذه المجالات والمساواة بينهم وبين باقي السكان في المعاملة. كما يستفاد هذا المعنى الإيجابي لدور الدولة من ضرورة التماسق بين هذه المادة والمادتين ١٣، ١٥ من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (وهما خاصتان بالتعليم والحقوق الثقافية) المعقودة في التاريخ نفسه سنة ١٩٦٦.

ح- وأخيرًا ينبغي طرح التساؤل عما إذا كان حق كافة الشعوب في تقرير مصيرها المنصوص عليه في المادة الأولى من كلتا المعاهدتين يمكن أن تطالب جماعات الأقليات بممارسته على أساس اعتبارها شعوبًا، وبالتالي تحقيق الاستقلال أو على الأقل الحكم الذاتي؟

الرد على هذا التساؤل يلزمنا مراجعة موجزة لتطور مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها :

١- لقد طبق هذا المبدأ مبكرًا عند استقلال هولندا من الحكم الإسباني، واستقلال أمريكا الشمالية من الحكم البريطاني، وأمريكا الجنوبية عن الدول الأوروبية المستعمرة لها، ثم استخدم لتفكيك

الإمبراطوريات متعددة القوميات : المملكة النمساوية المجرية، والإمبراطورية العثمانية، وروسيا القيصرية.

٢- ثم أثير المبدأ في أثناء الحرب العالمية الأولى كأساس لبناء نظام دولي جديد بعد الحرب وكان من أنصار هذا الاتجاه زعماء الثورة البلشفية الروسية والرئيس الأمريكي ولسون، ولكن لم يلق نجاحًا كاملاً، فبينما طبق في استقلال العديد من شعوب أوروبا الوسطى والشرقية، وفي إقامة نظام الانتداب على الدول العربية تمهيداً لاستقلالها عن الإمبراطورية العثمانية، وفي المستعمرات الألمانية في أفريقيا والمحيط الهادي وأخيراً في إقامة نظام لحماية الأقليات في الدول الجديدة وفي الدول المعادية السابقة، بينما طبق في هذه الحالات لم يطبق في مستعمرات دول الحلفاء، كما ضمت أقاليم مهمة إلى دول دون استشارة سكانها، ولم تستشر شعوب ألمانيا والنمسا في تكوين دولة واحدة، بل فرض عليها عدم الوحدة في المستقبل.

٣- وبعد الحرب العالمية الثانية عاد المبدأ إلى الظهور مرة أخرى في ميثاق الأمم المتحدة سواء في نظام الوصاية (المادتين ٧٣، ٧٦ من الميثاق)، أو في أهداف المنظمة نفسها (المادتين ٢/١، ٥٥) واختلف شراح الميثاق في تحديد مداه؛ مما أدى إلى الشعور بأنه مبدأ سياسي أخلاقي أكثر منه مبدأ قانوني. ولكن في المقابل كان الاتجاه إلى تصفية الاستعمار (إعلان ١٩٦٠/١٢/١٤) وفي أعمال لجنة حقوق الإنسان إيجابياً في اعتبار المبدأ ليس حقاً قانونياً فحسب، بل حقاً من حقوق الإنسان مما أدى إلى إيراده في المادة الأولى في معاهدي ١٩٦٦، كما تؤكد الاتجاه في إعلان ١٩٧٠/١٠/٢٤ (علاقات الصداقة والتعاون) وفي تعريف العدوان (١٩٧٤/١٢/١٤) حيث استثنى صراع حركات التحرير من حظر استخدام العنف، والتي كانت قد اكتسبت وضفاً خاصاً في معاهدات جنيف سنة ١٩٤٩. ورغم التطور الإيجابي في تطبيق مبدأ تقرير المصير في حالة المستعمرات المحررة إلا أن تطبيقه على الأقليات الجنسية والدينية واللغوية ظل محل شك وخلاف : ففي الإعلان الصادر في ١٩٦٠/١٢/١٤ الخاص بتصفية الاستعمار رأت الجمعية العامة أن أية محاولة كسر للوحدة الوطنية وسلامة إقليم أية دولة جزئياً أو كلياً غير مطابقة لأهداف ومبادئ الميثاق. كما أن إعلان الجمعية العامة في ١٩٧٠/١٠/٢٤ الخاص بعلاقات الصداقة رأى أن حكومة أي دولة تمثل كامل الإقليم دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو اللون، ونتيجة لذلك لا يمكن تقبل؛ إدعاء حق تقرير المصير للأقلية التي تعيش في دولة تحكم حكماً ديمقراطياً.

٤- ولكن التطورات الأخيرة في عقد التسعينيات من القرن العشرين خاصة بعد تفكك الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا واستقلال بعض أجزائها وكذلك استقلال تيمور الشرقية عن إندونيسيا، لم تعمم أثارها فحرمت القوميات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي السابق وفي يوغوسلافيا السابقة كما حرمت كشمير وجنوب الفلبين من ممارسة حق تقرير المصير؛ مما يؤكد بوضوح ازدواج المعايير الدولية، ويجعلنا من أنصار التفسير الإيجابي الموسع لمبدأ حق كافة الشعوب في تقرير مصيرها

المنصوص عليه في المادة الأولى في كلتا معاهديتي ١٩٦٦ بما يشمل الأقليات الجنسية والدينية واللغوية، بضوابط موضوعية معينة^(٥٧).

ط. أصدرت الجمعية العامة في ١٩٨١/١١/٢٥ إعلاناً عن "التخلص من جميع صور عدم التسامح والتمييز المبني على الدين أو المعتقد" تضمن التزام الدول بتعديل قوانينها وإصدار تشريعات تمنع أي تمييز وتمكن الجميع من الممارسة العملية للحقوق والحريات الدينية، والتي تضمنت المادة ٦ كأمثلة لها ٩ حريات، هي:

- ١- العبادة أو التجمع ذو الصلة بدين أو معتقد، وإقامة أماكن لهذه الأغراض والمحافظة على استمرارها.
- ٢- إقامة مؤسسات خيرية أو إنسانية مناسبة والمحافظة على استمرارها.
- ٣- عمل المواد الضرورية ذات الصلة بشعائر أو عادات الدين أو المعتقد، وحيازتها واستعمالها إلى الحد المناسب.
- ٤- كتابة المنشورات الخاصة بهذه المسائل وإصدارها وتوزيعها.
- ٥- تدريس الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.
- ٦- طلب مساهمات طوعية مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات، وتسلمها.
- ٧- تدريب القيادات المناسبة المطلوبة بالشروط والمواصفات الخاصة بأي دين أو معتقد، وتعيينها وفتحها أو تعيينها بالورثة.
- ٨- مراعاة أيام للراحة والاحتفال بالمعطيات والأعياد وفقاً لتعاليم الدين أو المعتقد.
- ٩- إقامة الاتصالات مع الأفراد والجماعات في مسائل الدين والمعتقد على المستويات الوطنية والدولية والمحافظة على استمرارها.

ثالثاً: المرحلة الثالثة: بدأت بإصدار إعلان ١٩٩٢، وكانت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بدأت في سنة ١٩٧١ القيام بدراسة خاصة عن حقوق الأقليات الجنسية والدينية واللغوية أتمتها سنة ١٩٧٧ وتقدمت بتوصية إلى لجنة حقوق الإنسان باقتراح استصدار إعلان من الجمعية العامة للأمم المتحدة بتبصيل المبادئ التي تسهل تحقيق أهداف المادة ٢٧ من معاهدة ١٩٦٦.

أ- وقد صدر فعلاً هذا الإعلان في ١٩٩٢/١٢/١٨ بالقرار رقم ١٣٥/٤٧ المسمى "إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، ودينية ولغوية".

ويتكون هذا الإعلان - الذي استغرق إعداده ٢١ سنة أخرى - من تسع مواد نورد أهمها هنا وهي المواد ٢، ٣، ٤ :

مادة ٢ :

١- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلي بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة، سراً وعائلية، وذلك بحرية ودون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز.

٢- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعلية.

٣- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات المشاركة الفعالة على الصعيد الوطني، وكذلك على الصعيد الإقليمي حيثما كان ذلك ملائماً، في القرارات الخاصة بالأقلية التي ينتمون إليها أو بالمناطق التي يعيشون فيها، على أن تكون هذه المشاركة بصورة لا تتعارض مع التشريع الوطني.

٤- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في إنشاء الجمعيات الخاصة بهم والمحافظة على استمرارها.

٥- للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتصالات حرة وسلمية مع سائر أفراد جماعتهم ومع الأشخاص المنتمين إلى أقليات أخرى، وكذلك اتصالات عبر الحدود مع مواطني الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية، دون أي تمييز.

المادة ٣ :

١- يجوز للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة حقوقهم، بما فيها تلك المبينة في هذا الإعلان، بصفة فردية وكذلك بالاشتراك مع سائر أفراد جماعتهم، ودون أي تمييز.

٢- لا يجوز أن ينتج عن ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان أو عدم ممارستها إلحاق أية أضرار بالأشخاص المنتمين إلى أقليات.

المادة ٤ :

١- على الدول أن تتخذ، حيثما دعت الحال، تدابير تضمن أن يقسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة، دون أي

تميز وبالمساواة التامة أمام القانون.

٢- على الدول اتخاذ تدابير انتهية الظروف لموتية لتمكين الأشخاص المنتمين إلى أقليات من التعبير عن خصائصهم ومن تطوير ثقافتهم ولغتهم ودينهم وتقاليدهم وعاداتهم، إلا في الحالات التي تكون فيها ممارسات معينة منتهكة للقانون الوطني ومخالفة للمعيار الدولية.

٣- ينبغي للدول أن تتخذ تدابير ملائمة لكي تضمن - حيثما أمكن ذلك - حصول الأشخاص المنتمين إلى أقليات على فرص كافية لتعلم لغتهم الأم أو تلقي دروس بلغتهم الأم.

٤- ينبغي للدول أن تتخذ، حيثما كان ذلك ملائماً، تدابير في حقل التعليم من أجل تشجيع المعرفة بتاريخ الأقليات الموجودة داخل أراضيها وعاداتها وتقاليدها ولغتها وثقافتها. وينبغي أن تتاح للأشخاص المنتمين إلى أقليات فرص ملائمة للتعرف على المجتمع في مجموعه.

٥- ينبغي للدول أن تنظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدم الاقتصادي والتنمية في بلادهم.

ب- وفي ١٩٩٣/١٢/٢٢ أصدر مجلس الأمن قراراً في إطار الفصل السابع من الميثاق بتشكيل محكمة جنائية دولية لمحاكمة من قاموا في إقليم يوغوسلافيا السابقة بانتهاك القانون الدولي الإنساني سواء معاهدات جنيف لسنة ١٩٤٩ أو قواعد قانون الحرب الأخرى التعاقدي والعرفي، ومن ضمن الجرائم التي ارتكبت إبشاعة وعلى نطاق واسع ما سمي بجرائم التطهير العرقي والاغتصاب المنهجي وهي أسماء جديدة لجرائم قديمة، كما نص نظام المحكمة على مبدأ المسؤولية الجنائية الفردية وهو المبدأ الذي استقر منذ محاكمات نورنبرج وطوكيو في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

وفي ١٩٩٤/١١/٨ أصدر مجلس الأمن قراراً آخر بتشكيل محكمة جنائية دولية للجرائم التي ارتكبت في رواتدا والدول المجاورة.

إن هذه الأحداث الوحشية تصنف في إطار جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، ولكن صلتها بموضوع بحثنا واضحة فهي تصعيد لمشكلة عنصرية في الأساس، وقد حاول الأطراف حلها بالجوء إلى الصيغة الفيدرالية واختصاص كل من الأطراف بدولة لكن بقيت في كل منها أقليات من العنصرين الآخرين وكان حظ البوسنة النعم أن الأقليات بدخلها كانت تستند إلى قوة دولتها الأصلية المجاورة مما جعلها وإن كانت أقلية عديدة لكنها مسيطرة عسكرياً مما يلزم معه وضع هذه الحالات موضع الاعتبار عند محاولة تعريف الأقلية، وهو ما أشرنا إليه في المبحث الأول عند تعريف الأقلية.

ج- وقد نشرت اللجنة الفرعية في ١٩٩٣/٨/١٠ تقريراً أعده لحد الخراء بناء على تكليفها عن "الخبرات الوطنية المتعلقة بالحلول السلمية والبناء للمشاكل المتعلقة بالأقليات" والمبني على إجابات

٢٦ دولة على أسئلة استيين أرسل إلى كل الدول. وقد نكر في مقدمة التقرير "أن حل مشاكل الأقليات لا يمكن ولا ينبغي أن يكون بإشياء جماعت الأقليات دولاً أو شبه دول " مطهرة" كما حدث في تمير ليبوسة، بل ينبغي أن يكون هناك "تعايش في تعددية ". وقد استعرض التقرير نماذج من الحلول التي درسها، وقد حلق أحد الباحثين عليها بأن " نجلها يرجع فقط إلى ظروف سياسية استثنائية، وأنه نظراً للفروق الكبيرة بين حالات الأقليات فإن المخرج هو إيجاد حلول متعددة بواسطة تطلعات ثقافية " (٥٨).

وتفقد هذه النتيجة على الصعيد الدولي إلى بحث للمرجعيات الوطنية، ومبتدأوها في المبحث التالي:

د- وقد وصلت الأمم المتحدة اهتمامها بموضوع الأقليات:

١- فأصدرت الجمعية العامة في ١٩٩٣/١٢/٢٠ قراراً بإعلان العقد الثالث لمحاربة العنصرية والتمييز العنصري واعتمدت برنامج عمل يشمل على خمسة عناصر أساسية، هي:

- العمل على المستوى الدولي.

- العمل على المستويين الوطني والإقليمي.

- البحوث والدراسات الأساسية.

- التنسيق والمتابعة.

- المشاورات الدورية.

٢- كما قامت لجنة حقوق الإنسان بتعيين مقرر خاص لشؤون الأشكال المعاصرة للعنصرية (٥٩).

وقد أضافت اللجنة إلى مهام المقرر الخاص بحث حالة العمال المهجرين (٦٠)، كما حددت له حالات السود والعرب والمسلمين وكرامية الأجانب وكرامية الفزنج ومعالجة السامية.

٣- كما أُنشئت سنة ١٩٩٥ مجموعة عمل من خمسة أعضاء لتنظيم الحوار بين الحكومات والأقليات والأكاديميين لبحث المشاكل وإيجاد حلول لها (٦١).

رابعاً: مسار المستقبل :

يتجه عمل المنظمة الدولية إلى تطوير حماية حقوق الأقليات من خلال معالجة عدة أمور:

أ- مشكلة الإلزام القانوني : ذلك أن العمل يتم من خلال إعلانات واتفاقيات:

١- الإعلانات عبارة عن قرارات تصدر من الجمعية العامة ليست لها قيمة إلزامية للدول فهي

مجرد توصيات يمكن للدول أن تتجاهلها.

وقد حاول الفكر القانوني الدولي تجاوز هذه العقبة بالترقية بين نوعين من الالتزام : " الالتزام بسلوك معين " و " الالتزام بالنتيجة " ، وإذا كانت توصيات الجمعية العامة لا ترقى إلى مستوى إلزام الدول بسلوك معين ، إلا أنها تلزم الدول بتحقيق الأهداف التي تضمنتها هذه التوصيات ، مما يضع الدولة التي ترفض ذلك في موقف يتعارض مع صفتها كعضو في الأمم المتحدة على أساس أن المادة ١ فقرة ٣ من الميثاق حددت الهدف العام للمنظمة بأنه "تحقيق التعاون الدولي... على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً... " ومن جهة أخرى فإن إعلانات حقوق الإنسان التي تأخذ صورة توصيات من الجمعية العامة تتضمن "قِيَمًا" من شأنها أن تنظم السلوك اليومي للأفراد والدول^(١٢).

٢- وبإبدو هذه المحاولة غير مقبولة ، فقد اتجه التفكير إلى تضمين إعلان ١٩٨١ نصًا يحتوي على التزامات بسلوك معين ، وهي المادة ٤ من الإعلان التي تنص على أن :

" ١- تتخذ جميع الدول تدابير فعالة لمنع واستئصال أي تمييز ، على أساس الدين أو المعتقد ، في الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، وفي ممارسة هذه الحقوق والحريات والتمتع بها .

٢- تبذل جميع الدول كل ما في وسعها لمن التشريعات أو إلغائها حين يكون ذلك ضروريًا للحلول دون أي تمييز من هذا النوع ، ولاتخاذ جميع التدابير الملائمة لمكافحة التعصب القائم على أساس الدين أو المعتقد في هذا الشأن " (١٣).

٣- ويبقى أن الحل الحاسم هو في عقد اتفاقية دولية ملزمة ، وهو ما لوصلت به حلقة دراسية عقدت في جنيف سنة ١٩٨٤ ، وندوة عقدت في بنسلفانيا سنة ١٩٨٥ ، وأوصت به المقررة الخاصة للجنة الفرعية^(١٤) ، نظرًا إلى أن النص الوحيد المتضمن في اتفاقية ملزمة هو المادة ٢٧ من اتفاقية ١٩٦٦ ، أما إعلانا ١٩٨١ ، ١٩٩٢ فهما مجرد توصيات .

٤- ولا يقف حل مشكلة الإلزام القانوني عند عقد اتفاقية دولية ، فهناك ثلاث خطوات أخرى مكملية : الأولى : أن مجرد التوقيع على الاتفاقية لا يجعلها ملزمة بل لابد من تصديق الدول عليها ، ويمثل الجهد الدولي إذن في متابعة التصديقات ودعوة الدول التي لم توقع إلى الانضمام ، والثانية : أن الخبرة الدولية أدت إلى فصل الالتزامات القانونية الجديدة في بروتوكول منفصل تشجيعًا للدول أن تنضم إلى الاتفاقية وحدها إن لم تكن رابعة في الالتزام بالبروتوكول ، ثم يمثل الجهد الدولي في الضغط على الدول للانضمام إلى البروتوكول ، أما الثالثة : فهي أن كثيرًا من الدول تضع بعض التحفظات عند التصديق ، ثم يبدأ الجهد الدولي في الضغط لسحب هذه التحفظات .

ب- مضمون الالتزام الدولي :

يتمثل مضمون الالتزام الدولي المطلوب في تحديد النساقير والقوانين في كل دولة بحيث لا تتعارض مع قواعد الاتفاقية، وفي إصدار ما يلزم من تشريعات لضمان تطبيق معيار الاتفاقية^(٦٥).

ويدخل ضمن هذا الالتزام تجريم بعض الأفعال والأقوال، وقد أشارت المقررة الخاصة للجنة الفرعية إلى عدد من أخطر الأفعال والأقوال وفقاً لما هو قائم بالفعل في تشريعات بعض الدول، وهي:

١- منع تشويه سمعة دين أو معتقد، أو أعضائه أو زعمائه على نحو فردي أو جماعي، بالسخرية أو الاحتقار أو الإزدراء أو بلغة مهينة، بغية الانتقاص من كرامتهم وإثارة مشاعر العداوة أو البغضاء أو سوء النية تجاههم أو التحريض على هذه الأفعال وعلى المعاقبة عليها (١٣ دولة).

٢- منع استخدام القوة أو التهديد باستخدام القوة ضد الأشخاص أو الجماعات أو المنظمات بغرض إجبارهم على الاشتراك أو الامتناع عن الاشتراك في العبادة أو الطقوس الخاصة بالدين أو المعتقد، أو التحريض على هذه الأفعال وعلى المعاقبة عليها (سبع دول).

٣- منع اعتراض أو إعاقة للعبادة أو الطقوس الخاصة بالدين أو المعتقد، وذلك عن طريق أفعال متعمدة للتدخل في التجمعات القانونية المعقودة لهذه الأغراض أو مقاطعتها، أو التحريض على القيام بهذه الأفعال، وعلى المعاقبة عليها (ست دول).

٤- منع ورفض تقديم خدمة، أو حق لشخص أو مجموعة على أساس دينهم أو معتقداتهم أو التحريض على مثل هذه الأفعال، وعلى المعاقبة عليها (خمس دول).

٥- منع ومعاقبة انتهاك حرمة شخص أو حقوق مواطنين تحت ادعاء القيام بشعائر دينية (دولة واحدة).

٦- تمكين اللوام الديني (دولة واحدة).

٧- الدعاية للتصصب الأعمى المذهبي أو الطائفي (دولة واحدة).

٨- نشر أقوال أو غيرها من المواد بقصد إهانة المشاعر الدينية للأشخاص الآخرين أو معتقداتهم أو التقوى بمثل تلك الأقوال (دولة واحدة).

٩- التهجيم على رجل الدين أو إهالته (دولة واحدة).

١٠- القيام بأفعال تكديس للممتلكات تسي إلى المشاعر الدينية الخاضعة للحماية القانونية (دولة واحدة).

١١- تنظيم أو إدارة مجموعة يعتبر نشاطها - الذي يتم تحت قطاع من الدعاية للمعتقدات الدينية أو القيام بشعائر دينية - ضاراً بصحة المواطنين أو يعتبر بطريقة أخرى تحدياً على حقوقهم الشخصية، أو من شأنه أن يحرض المواطنين على رفض النشاط الاجتماعي أو القيام بولجيات مدنية أو يسعى لاجتذاب القصر لملل هذه المجموعة (دولة واحدة)^(١١).

ج- آليات المتابعة ورصد الانتهاكات :

تتجه المنظمة كذلك إلى تطوير أساليب متابعة تنفيذ الدول لالتزاماتها في مجال حقوق الأقليات، ورصد انتهاكات الدول لهذه الحقوق وتوثيق هذه المعلومات وإتاحتها للجمهور، ووضعت نظاماً خلاصاً لكتابة تقارير الدول وتوجيهات لها بهذا الخصوص^(١٢).

د- التربية والتعليم :

توصلت المنظمة إلى نتيجة مفادها أن التعصب والتمييز لا يكمن منشؤها في النظم القانونية للدول فقط وأن الأسباب العميقة تكمن في المجالات الاجتماعية والثقافية، فلا بد لإزالة التعصب والتمييز من أن يحدث تغير في مواقف الناس، وذلك إما يتم عن طريق عملية متنامية من التعليم الذي يشمل الأسرة والمجتمع. وفي هذا الصدد صدرت توصية من اليونسكو سنة ١٩٧٤، ووثيقة سنة ١٩٧٨ خاصة بتدريس حقوق الإنسان.

وخلاصة ما حوته الوثيقتان هو شمول التدريس جميع مراحل التعليم وأشكاله، وأن المهم هو ممارسة حقوق الإنسان عملياً ومعايشتها أكثر من شرح أسسها الفلسفي أو مفهومها القانوني أو تطورهما التاريخي، وأن المقصود يتمثل في تكوين مواقف الاحترام والتسامح، وما يتطلبه ذلك من برامج لإعداد المعلمين ووضع كتب دراسية... إلخ^(١٣)، ووسائل ومواد تعليمية مناسبة بهدف تعزيز واحترام حق الإنسان في أن يكون مختلفاً وأن يفكر على نحو مختلف عن غيره من الناس... وذلك لتكوين المواقف وإزالة التحاملات والصور النمطية التي تتكون لدى الأطفال والمراهقين، وكذلك المربين، وأرباب العائلات والموظفين ووسائل الإعلام الجماهيرية^(١٤).

هـ- نظرة نقدية :

المتابع لأنشطة المنظمة الدولية يلمس مدى البطء والبيروقراطية المؤدي إلى تفويت الهدف من هذه الأنشطة وإيقاء أثرها في نطاق التقارير لا على أرض الواقع، فهي تتبع تخطيطاً كالتالي :

١- دراسة الواقع من خلال ردود الحكومات على استبيانات ترسلها لها، ولا إيجاباً على الحكومات في إرسال ردود (٤٤ دولة من أصل ١٨٥ دولة هي التي ردت)^(١٥)، بينما المسألة كان يمكن إتمامها بواسطة دراسات يقوم بها خبراء المنظمة؛ لأنها تتعلق بالأوضاع الدستورية

والتقانونية، وهي معلنة ومناحة.

٢- إن فحص هذه الردود يوضح أننا لا نسير في الطريق الصحيح : فمفهوم دساتير وكوانين بعض الدول هي على أعلى مستوى المعايير الدولية، بينما هي في الوقت نفسه من أشد الدول قسراً لحقوق الأقليات ، فالنصوص شيء والممارسة شيء آخر.

٣- يتبع هذه الدراسات الإعداد لإعلانات أو اتفاقات دولية تتضمن المعايير المطلوبة والضمانات للالتزام دستورياً وقانونياً، ويلتزم الإعداد للإعلان أو الاتفاقية مدداً تزيد أحياناً على عشرين سنة.

وفي النهاية لا يكون الانضمام للاتفاقية إلزامياً، وتضع معظم الدول عند الانضمام أو التصديق تحفظات تبدأ بعدها دورة من الضغوط الدولية لرفع هذه التحفظات، كما تتصعب بعض الاتفاقيات لهذه المواقف فتفصل التزامات الدول عن الاتفاقية وتضعها في بروتوكول اختياري بما يتيح للدول الانضمام إلى الاتفاقية دون البروتوكول الذي يشمل في الحقيقة جوهر الالتزام وآلية التطبيق.

٤- تلجأ المنظمة - مع استمرار السعي إلى تضام الدول ورفع التحفظات - إلى متابعة تنفيذ الدول لالتزاماتها - بطريق التقارير السنوية الاختيارية غالباً - والمتجهة أساساً إلى تعديل الدول لساتيرها أولاً، ثم لغوايتها بعد ذلك لمواءمتها مع المعايير الدولية، وتأخذ كل مرحلة من هذه المراحل ما لا يقل عن خمسة أعوام.

٥- يأتي في نهاية المطاف متابعة التنفيذ على أرض الواقع، والذي يفقد إلى الآليات والأجهزة الدولية، حيث إن التقارير الوطنية تكون في جميع الأحوال وردية إيجابية للحاضر والمستقبل أيضاً ! والنتيجة أننا نبقى في حلقة مفرغة من التقرير غير المجرة عن الواقع سواء في رصد الحالة قبل الاتفاقية أو بعدها بما يجعل أثر الجهد الدولي على التغيير ضئيلاً للغاية إن لم يكن معدوماً.

٦- ويبقى أن الخطوات الفعالة تكون على الساحة السياسية، حيث يتم تأسيس حقوق الإنسان والتجارة بها في صققات سياسية واقتصادية تقوم الولايات المتحدة الأمريكية بتسويقها وجنى ثمارها لمصالحها الخاصة خارج إطار المنظمة الدولية. ولعل ما حدث مؤخراً من استبعادها من عضوية لجنة حقوق الإنسان مؤشراً على بدء الاتجاه العالمي في التصدي لتجاوزاتها وإعادة التوازن إلى الساحة الدولية، الأمر الذي يمثل شرطاً أساسياً لقبول الدول بتقييد سيادتها لصالح تطبيق معايير دولية في مجال حقوق الإنسان تشمل جميع الدول، ولا تكون مجرد أداة تستغلها الولايات المتحدة لمصالحها الخاصة.

و- تغيير المفاهيم والسلوك هو الحل:

لقد تنبته المنظمة الدولية إلى أن مشكل الأقليات سواء العرقية أو الدينية لا يمكن حلها بإعلانات أو

تفانقت دولية فحسب ولا بما يترقب عليها من تعديلات دستورية ونصوص قانونية، وإنما يكمن الحل لاساً على الصعيدين الفكري والوجداني، أي في تغيير الأفراد والمجتمعات لأفكارهم ومشاعرهم وسلوكهم بما يجتث جذور الحقيقة للتعصب والتمييز العرقي والديني، وهو ما رآوا أن تضطلع به منظمة اليونسكو في مجال التربية والتعليم.

وفي رأينا أن منظمة اليونسكو لا تستطيع أن تقوم بأكثر من التخطيط والمتابعة، أما الدور الحقيقي للتنفيذي فينبغي أن تقوم به الحكومات والقيادات الدينية على المستويات العالمي والإقليمي والوطني. ولابد تمهيداً لذلك من المعالجة الجادة لمسألتين : مسألة العلاقة بين القيادات الدينية، ومسألة العلاقة بين الحكومات والقيادات الدينية داخل أراضيها.

١- وتثير المسألة الأولى ضرورة معالجة نظرة كل دين إلى الأديان الأخرى، وذلك بأن تقوم قيادة كل دين بإعداد الدراسات اللازمة، وتقوم اليونسكو بتلقي هذه الدراسات وإعداد ورقة عمل يجتمع على أساسها ممثلو الأديان في لقاءات عامة، وخاصة حتى ينتهي الأمر إلى وثيقة موحدة يلتزم الجميع بضخ أفكارها في صفوف المؤمنين سعياً إلى اجتثاث جذور التعصب والتمييز، وما يتطلبه ذلك من إعداد الكوادر التي تقوم بتوجيه المؤمنين وتربيتهم ومن إعداد الكتب والمواد العلمية التي تستخدم لهذا الغرض سواء في دور العبادة أو المدارس أو الأسر أو وسائل الإعلام.

٢- وتثير المسألة الثانية معالجة نظرة الحكومات والقادة الدينيين كل منهما إلى الآخر.

ولقد انتهت المنظمة الدولية إلى أن الحكومات تنظر إلى الأديان على أنها منافع لها على السلطة أو على الولاء والانتماء، وكذلك أنها تستخدم سياسة فرق تمد حتى يظل لها دور في السيطرة على الموقف، وهو ما قد نقده إذا ما دأ الونام بين الديانات المتعددة داخل الدولة^(٧).

والمسألة هنا لا تقتصر على علاقة الحكومة بدين الأقلية أو الأقليات فحسب وإنما كذلك بدين الأغلبية بحيث تحصل الأغلبية على الاستقلال عن الحكومة بالصورة التي تطالب بها الأقليات فلا تتدخل الحكومة في تعيين الرؤساء الدينيين ولا يعتبرون موظفين بالحكومة ولا تستخدم منابر المعابد في تليد الحكومة أو معارضتها، بل ينصرف اهتمامها إلى وظيفتها التوجيهية والتربوية ولا تتناول من الشؤون العامة إلا ما هو متفق عليه من القضايا الوطنية والقومية دون ما هو محل خلاف وما محل مناقشته في النوادي الثقافية والأحزاب السياسية والنفقات والمجالس المحلية والنيابية.

وتتظيم هذه العلاقة يحتاج كذلك إلى دراسات على مستوى كل دولة وإلى حوارات حول أوراق عمل تعدها اليونسكو وتشرف على الحوار حتى يصل إلى وثيقة في كل دولة تحقق المعايير الدولية الحاكمة لهذه العلاقات.

٣- وهناك مسألة ثالثة نظن أن لجنة حقوق الإنسان أولى من اليونسكو برعايتها، وهي المعالجة

الجادة لأوضاع الأقليات العنصرية، وحيداً أو يبدى بمعالجة حالة الأقليات داخل الدول العظمى كحالة اليهود الحمر والزنج في الولايات المتحدة، وحالة القوميات غير الروسية في الاتحاد الروسي، والمسألة تحتاج إلى تحديد آليات المتابعة وخطوات للتنفيذ في ضوء المعايير الدولية.

المبحث الخامس: مرجعيات أخرى:

سبق أن أشرنا إلى أن المرجعية الدولية ليست وحدها في الميدان، فهناك :

- الضغوط الدولية.

- الكتابات التقوية والفكرية للمسلمين ولغيرهم.

- الممارسات التاريخية للمسلمين ولغيرهم.

- القوانين الوطنية، وهنا نتعرض للشريعة الإسلامية.

ونتناول هذه الموضوعات تباعاً، ونخصص للمرجعية الشرعية المبحث السادس.

أولاً - الضغوط الدولية :

وهي لا تشكل من حيث الأصل أي مرجعية على الإطلاق، بل إنها تتنافى مع المرجعية الدولية التي تقرر عدم جواز تدخل أية دولة في الشؤون الداخلية لدولة أخرى، بل حتى منظمة الأمم المتحدة لا يجوز لها التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء فيها، وذلك وفقاً للمادة (٧/٢) من الميثاق التي تنص على أنه: "ليس في هذا الميثاق ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل، لأن حل بحكم هذا الميثاق. على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير للقمع الواردة في الفصل السابع".

ومع ذلك نجد أن دولة كالولايات المتحدة تفرض سلطتها على غيرها من الدول متخلة في شئونها، وفي موضوعنا بالذات، أصدر الكونجرس قانوناً سنة ١٩٩٨ يتيح للإدارة الأمريكية سلطة متابعة مدى احترام دول العالم كافة للحريات الدينية، وإصدار التقارير عن كل دولة مستخدمة المعايير المزدوجة كما تعودنا منها، ومسيئة لقضية حقوق الإنسان فتثيرها، أو تسكت عنها وفقاً لمصالحها.

ورغم هذا الوضع الواقعي، يبقى المبدأ قائماً وهو عدم الانصياع لهذه الضغوط، بل واعتبارها هي ذاتها انتهاكاً للمبادئ الدولية المقررة.

ثانياً - الكتابات الفقهية والفكرية :

١- وبالذات الكتابات الفقهية ما هي إلا اجتهادات بشرية ليس لها إلزام شرعي، فضلاً عن أن هذه الاجتهادات كانت استجابة لظروف زمانية ومكانية مختلفة عن ظروفنا الحالية، وأنها بحاجة إلى اجتهادات جديدة تراعي ظروفنا وتعالج مستجدات الأمور.

٢- في مقابل هذا، وإلى جانبه ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أن الكتابات الفقهية وإن كانت اجتهادات بشرية- إلا أن موضوعها ومنطلقاتها هو النصوص الشرعية، فهي لا تخطو من الجانب الديني، ومن جهة أخرى ينبغي ألا نهمل تراثنا ونحدث معه أقليعة معرفية تنوب عنه هويتنا.

٣- فالمطلوب -إن- هو التعامل الإيجابي مع تراثنا الفقهي الذي لا يصل إلى حد إضفاء القداسة عليه، ولا يهمله بالكلية، وإنما يكون بالنقد والتحليل، واستبقاء الصالح والبناء عليه، واستبعاد ما عدا ذلك، مع الوعي الكامل بأنه لا يمثل مرجعية مطلقة بالنسبة لنا.

ب- ومن أمثلة الآراء الفقهية : التي تصب على الشريعة، بينما هي لا تعدو أن تكون اجتهادات بشرية ليس لها قداسة للنصوص ولا يتسع المجال هنا لتفسير أو تبرير صدورها عن قال بها :

١- ما أورده الإمام الماوردي في كتابه " الأحكام السلطانية " (٣٢) حيث ذكر ستة أمور ضمن الاتقارسات على أهل الذمة، ووصفها بأنها مستحبة :

١- تغيير هياتهم وشد الزنار (الحزام).

٢- ألا يعطوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لها.

٣- ألا يسمعهم أصوات نواقيسهم ولا تكلوة كتبهم، ولا قولهم في عزير والمسيح.

٤- ألا يجاهروهم يشرب خمورهم، ولا يبلطهار صلباتهم وخنازيرهم.

٥- أن يخفوا دنن موتاهم، ولا يجاهروا بنذب عليهم ولا نياحة.

٦- أن يمنعوا من ركوب الخيل عتقا وجهذاً، ولا يمنعوا من ركوب البغل والحمير.

٢- ما أورده الإمام ابن حزم (٣٣)، من شروط أهل الذمة أن يلتزموا على أنفسهم أن لا يحدثوا شيئاً في مواضع كنائسهم ومسكنهم ولا غيرها، ولا بيعة ولا ديراً ولا قلاية ولا صومعة، ولا يجندوا ما خرب منها، ولا يحيا ما نثر، وأن لا يمنعوا من مر بهم من المسلمين للزول في كنائسهم من ليل أو نهار، وأن يوسعوا أبوابها للمارة، وأن يُضيّقوا من مر بهم من المسلمين للثالث، وأن لا يؤووا جاسوساً ولا يكتُموا غشاً للمسلمين، ولا يطموا أولادهم القرآن، ولا يمنعوا من أراد الدخول في الإسلام من أهلهم، وأن يوقروا المسلمين وأن يقوموا لهم في المجالس، وأن لا يتشبهوا بهم في

شيء من لباسهم لا قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا يتكلموا بكلامهم ولا يكتبوا بكتابتهم، ولا يركبوا على السروج، ولا يتقلدوا شيئاً من السلاح، ولا يحملوه مع أنفسهم ولا يتخذوه، ولا ينشأوا في حوائثهم بالحرية، ولا يبيعوا الخمر، وأن يجزوا مقلد رءوسهم وأن يشنوا الزناثير على أوساطهم، وأن لا يظهروا الصليب على كتفهم ولا في شيء من طرق المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يظهروا في طريق المسلمين نجاسة، ولا يضربوا النواقيس إلا ضرباً خفيفاً، ولا يرفعوا أصواتهم بالقراءات لشيء من كتبهم بحضرة المسلمين ولا مع موتاهم، ولا يخرجوا شعائين ولا صليلاً ظاهراً ولا يظهرهوا للغيران في شيء من طرق المسلمين، ولا يتخذوا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، وأن يرشدوا المسلمين، ولا يطلخوا عهدهم عليهم، ولا يضربوا مسلماً ولا يسبهه ولا يستخدموا به ولا يهينوه، ولا يسمعوا المسلمين شيئاً من شركهم، ولا من سب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا غيره من الأنبياء - عليهم السلام -، ولا يظهروا خمرًا ولا شربها، ولا نكاح ذات محرم، فإن سكن مسلمون بينهم هدموا كتبتهم وبمعهم."

٣- ومن بين تلك الآراء الفقهية كذلك موقف بعض الفقهاء من الحديث النبوي الذي أخرجه البخاري في "الألب المفرد" ومسلم في صحيحه: "عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تدعوا اليهود والنصارى بالسلام، واضطروهم إلى أضيق الطرق"، حيث انتهى بعض الفقهاء إلى آراء تتعارض تعارضاً بيناً مع النصوص الشرعية القطعية التي تفرض على المسلمين عدم إيذاء أهل الكتاب، بل والبر في معاملتهم (والتي سنعرضها فيما بعد عند الحديث عن المرجعية للشرعية).

ومن هذه الآراء ما أورده الإمام الشوكاني في كتابه نيل الأوطار^(٧١) عند شرحه للحديث المذكور بقوله: إن المقصود به تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام... "وذهبت طائفة إلى جواز ابتدائنا لهم بالسلام، وبعض أصحابنا قال يقول السلام عليك ولا يقول عليكم بالجمع، واحتج هؤلاء بعموم الأحاديث الواردة في إفشاء السلام، وهو من ترجيح العمل بالعام على الخاص" غير أنه يرد على هؤلاء بقوله: "إن ذلك مخالف لما تقرر عند جميع المحققين"... وقال بعض أصحاب الشافعي يكره ابتدائهم به للضرورة والحاجة... ثم يمضي الإمام الشوكاني مفسراً بقية الحديث فيقول: وإذا تقيتوم في طريق فاضطروهم إلى أضيقها، أي الجأهم إلى المكان الضيق منها. وفيها دليل على أنه لا يجوز للمسلم أن يترك للذمي صدر الطريق، وذلك نوع من إنزال الصغار بهم والإذلال لهم. وينقل الإمام الشوكاني عن الإمام النووي قوله: وليكن التضييق (في الطريق) بحيث لا يتسع للذمي في وحدة، ولا يصنمه جدار أو نحوه.

وقد حرر أ. فهمي هويدي المسألة، وانتهى إلى أن الحديث ينبغي أن يفهم في ضوء الخصوصية المؤقتة التي ارتأتها السياسة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أي أنه إجراء استثنائي

في ظروف استثنائية وأنه ليس مقررًا لقاعدة عامة^(٧٥).

ثالثًا- الممارسات التاريخية للمسلمين:

أ- ليست مرجعية لنا، إنما هي صورة لمجتمعات مسلمة وفعية، لبشر يصيرون ويخطئون، ولكم في الجملة مسلمون، تحاكمهم إلى الإسلام: فمدح إيجابيتهم ونفخر بها، ونذم سلبيتهم ولا ندفع عنها، وأقصى ما نفعه معها أن نخبرهم، فقد تكون ظروفهم التي لا نعرفها هي التي لوقتها في هذه السلبات، وهم على كل حال بشر وأيسوا مالتكة.

ب- ومن أمثلة الممارسات التاريخية المقصودة هنا:

١- ما أورده الإسلام الماوردي، يبدو أنه لم يكن مجرد آراء فقهية بقدر ما كان تعبيرًا عن ممارسات فعلية، وسواء كان الأمر كذلك أو أن الممارسات جاءت تطبيقًا لهذه الآراء الفقهية، فإن الأمور الستة التي عندها الماوردي يمكن اعتبارها أمثلة للممارسات التي ينبغي محاكمتها بمقاييس الإسلام.

٢- ما تناقلته كتب التاريخ والفقه الحديث عما يسمى بـ "عهد صر" أو "الشروط العمرية" ولم يعثر على صيغة محددة لذلك العهد؛ إذ اختلفت الروايات في شأنه اختلافًا يعمد على الشك من البداية... إذ أن الاختلاف امتد إلى مصدر الرواية ذاته، وأطراف العهد ومكان حدوثه. وموضوع العهد واحد هو التزامات أهل الذمة ولجباتهم، سواء في عبادتهم وكنائسهم، أو في تعاملهم مع المسلمين، أو في أزيائهم ومركباتهم. لكن التفاصيل تختلف اختلافًا غير جوهري. وقد اشترط فيه النصاري (المختلف في تحديد ماهيتهم) على أنفسهم شروطًا منها: عدم إحداث كنيسة في مدينتهم، ولا تجديد ما خرب من كنائسهم، وألا يمنحوا كنائسهم من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار، وأن يوسعوا أبوابها للمارة ولبن السبيل... إلخ.

وقد انتهى أ. فهمي هويدي من بحث الموضوع إلى أن هذا "العهد" موضوع ومخلاق^(٧٦).

ج- ويقيم جورجى زيدان في كتابه تاريخ التمدن الإسلامى تفسيراً لبعض هذه الممارسات مؤكداً على أن أهم ما قلناه اليهود والنصارى من الاضطهاد، إنما كان في دور الاحتطاط والتقهقر في الأجيال الإسلامية الوسطى، وخصوصاً بعد الحروب الصليبية؛ لأنها كانت السبب في إثارة التعصب بين الأمتين، لما كان من نصرتهم (أى النصارى) الإفرنج سرا. وقدم للكتاب مثلاً على ذلك أن نصارى قارا بين دمشق وحمص كانوا يصرقون المسلمين في أثناء تلك الحروب ويبعونهم خفية إلى الإفرنج فلما مر بهم السلطان الملك الناصر أثناء عودته من بعض غزواته سنة ٦٦٤هـ أمر بتهيب أهلها وقتل كبارهم، واخذ صبيبتهم ممالئك، ففروا بين الأتراك في الديار المصرية فصار منهم لجناد وأمرأ^(٧٧).

المبحث السادس: المرجعية الشرعية (النظرة إلى الآخر):

مقدمة :

أ- سبق أن اشرنا إلى أن المرجعية الدولية ليست وحدها في الميدان، فهناك قوانين وطنية متعددة بتعدد الدول ومختلفة وفقاً لمواقفها من الأقليات في بلادها.

وقد سبق أن عرضنا أمثلة للاختلافات الكثيرة في المواقف عند عرضنا للمشاكل التي تشكو منها الأقليات.

والذي نريد بياحه هنا هو موقف الشريعة الإسلامية في الموضوع والتي هي بصورة أو أخرى مرجعية ٦٥ دولة أي ثلث دول العالم، فضلاً عن أن ذلك هو موضوع هذا البحث. وحين نتحدث عن الشريعة الإسلامية، فإنما نقصد نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وهي ما نعبر عنه بالمرجعية الشرعية باعتبارها مرجعية مطلقة. أما آراء الفقهاء والممارسات التاريخية فقد سبق الحديث عنها ضمن المرجعيات غير المطلقة.

ب- إطار المرجعية الشرعية:

ونصوص القرآن والسنة ليست على الدرجة نفسها:

١- فتأتي في الدرجة الأولى النصوص القطعية الورود والقطعية الدلالة، وهي تشمل الآيات القرآنية قطعية الدلالة (المحكمات)، والأحاديث النبوية المتواترة قطعية الدلالة.

يليه في الدرجة الثانية النصوص القطعية للورود الظنية الدلالة، وهي تشمل: الآيات القرآنية ظنية الدلالة، والأحاديث النبوية المتواترة ظنية الدلالة.

ثم في الدرجة الثالثة النصوص ظنية للورود قطعية الدلالة، وهي تشمل: أحاديث الأحاد قطعية الدلالة.

وأخيراً في الدرجة الرابعة تأتي النصوص ظنية للورود ظنية الدلالة، وهذه تشمل: أحاديث الأحاد ظنية الدلالة.

٢- وأهمية ترتيب النصوص في هذه الدرجات هو أن النص الأدنى درجة لا يعتبر معادلاً للنص الأعلى منه درجة، والتعادل بين نصين متعارضين شرط لإعمال قواعد الترجيح في أصول الفقه، بينما في حالة عدم التعادل فلا مشكلة إذ يجري إصل النص الأعلى درجة.

٣- ويتبع في تمحيص قطعية ورود مناهج علوم الرواية التي هي أعلى ما عرفته الإنسانية من ضوابط تمحيص الرواية.

كما يتبع في تمحيص قطعية الدلالة قواعد اللغة التي نزل بها النص وهي العربية، كما تتبع قواعد نكت المتن (الدراية) وعدم الإقتصار على قواعد نقد الرواية^(٧٨).

ج- ترد بمناسبة موضوع البحث - فقه الأقليات - عدة أمور منهجية تستدعي التنبيه إليها، لعل من أهمها:

١- أن الموضوع حظى باهتمام المجتمع الدولي، وعقدت بشأنه بعض العهود الدولية، كما أعلنت بعض الإعلانات، وإذا كانت القيمة الإلزامية للإعلانات محل شك - وإن كنا نرى خلاف ذلك كما سبق وأوضحنا - فإن القوة الإلزامية للعهد محل اتفاق، وهنا يرد الوجوب الشرعي لالتزام الدول الإسلامية - التي انضمت إلى هذه العهود - بمضمونها، خاصة وأنها لا تخالف الشريعة الإسلامية (وبالها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) [المائدة: ١] «والمولون بعهدهم إذا عاهدوا» [البقرة: ١٧٧].

وهذه العهود من النوع التشريعي الدائم، وليست من النوع الخاص المؤقت، ويتربط على ذلك أن تتكون منها - مع الأحكام الشرعية التي سنأتى على ذكرها - منظومة واحدة وإن اختلفت مصادرها.

٢- أن من بين مبادئ القانون الدولي الذي يلتزم به الدول الإسلامية بحكم انضمامها إلى منظمة الأمم المتحدة، والتمسك بميثاقها وبالنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، الذي ينص على اعتبار الحرف الدولي مصدراً من مصادر القانون الأولى (م ٣٨ من النظام). من بين هذه المبادئ مبدأ المعاملة بالمثل^(٧٩).

ومبدأ المعاملة بالمثل مقرر في الشريعة الإسلامية^(٨٠)، فقد قال صلى الله عليه وسلم: "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به"، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤] (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) [الأنفال: ٦١]، ﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُ الْكُفْرَ فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩١] ﴿فَمَا اسْتَقْتَضَا لَكُمْ فَاستفتيموا لهم﴾ [لقية: ٧].

والمعاملة بالمثل مقيدة بالفضيلة في الإسلام، فإذا انتهك الأعداء حرمة نساء المسلمين فلا ينتهك المسلمون حرمة نساءهم، وإذا قتلوا النساء والزرية الضعاف فلا يفعل المسلمون ذلك، وإذا كانوا يجيعون الأسرى حتى يموتوا جوعاً فلا يفعل المسلمون ذلك، وإذا كانوا يمتلئون بالقتلى فلا يفعل المسلمون مثله^(٨١).

وبناء على ما سبق، فإن مراعاة هذا المبدأ الشرعي أولاً، والدولي ثانياً، يفرض علينا أن ننظر في

كل مسألة من مسائل الأقليات من زاوية الاكثليات غير المسلمة في بلاد الإسلام، ومن زاوية الأقليات الإسلامية خارج بلاد الإسلام ونقيسها في الحالين بمقياس واحد.

٣- بقی آن نشر - ونحن بصدد بیان الإطار المنهجي - إلى قاعدة شرعية نص عليها الحديث النبوی عن لبي هريرة " لحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها" (٨٢).

ومقتضى هذه القاعدة فيما نحن بصده أن خيرات المجتمعات الإسلامية المختلفة والمجتمع الإسلامي ككل التي ثبت صوابها لا تثريب على المسلمين في الأخذ بها والإفادة منها، بل وينص الحديث النبوی فهم أحق بها، أي يأخذها وضمها إلى منظومتهم المعرفية والقيمية والإجرائية حسب الأحوال.

النظرة إلى الآخر

نورد فيما يلي الإطار الشرعي الضابط لموضوع الأقليات من نصوص الكتاب والسنة، وما يتفق معهما من آراء الفقهاء والممارسات التاريخية، وذلك تحت مجموعتين من المحاور: الأولى منها: "النظرة إلى الآخر" تشمل عدداً من المحاور الفكرية والشعرية، ثم تأتي الثانية "العلاقة مع الآخر" مشتملة على عدد من المحاور العملية.

أولاً- وحدة الأصل الإنساني، وكرامة الإنسان، مطلق الإنسان:

أ- وحدة الأصل الإنساني: حيث نبّه القرآن مخاطباً للناس عموماً:

١- {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا} [الحجرات: ١٣]

٢- {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تسمعون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً} [النساء: ١].

٣- عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "... للناس بنو آدم وأدم من تراب" (٨٣).

٤- أعلن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في حجة الوداع: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وأبلكم واحد..." (٨٤).

ب- كرامة الإنسان، مطلق الإنسان:

حيث نبّه القرآن إلى أن تكريم الله إنما هو للإنسان، مطلق الإنسان، لا فرق في ذلك بين جنس وجنس، أو عرق وعرق، أو عنصر وعنصر:

١- (ولقد كرّمنا بنى آدم - إلى أوله تعالى- وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) [الإسراء: ٧٠]

٢- (ولقد خلقنا الإنسان فى لصن تقويم) [التين: ٤].

٣- (وصوركم فاحسن صوركم) [علقر: ٦٤، التغاين: ٣].

٤- (قلنا للملاكة اسجدوا لآدم فسجدوا...) [البقرة: ٣٤، الأعراف: ١١، الإسراء: ٦١، الكهف: ٥٠، طه: ١١٦].

٥- (وإذا قال ربك للملاكة إني جاعل فى الأرض خليفة...) [البقرة: ٣٠].

فهذا التصيين لصورة الإنسان الخلقية والشعرية، وتفضيله على كثير من المخلوقات هو الذى أهله لخلافة الأرض^(٨٩).

ثانيها- وحدة الدين: ولم يبق التنبية لربّانى عند وحدة الأصل، بل نبّه كذلك إلى وحدة الدين "إن ربكم واحد" (مسند أحمد جزء من الحديث رقم ٢٢٣٩١).

أ- نعم الشرائع متعددة:

(... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا...) [المائدة: ٤٨].

(ولو شاء الله لجهلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات) [المائدة: ٤٨].

(ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات...) [البقرة: ١٤٨].

ب- ولكن العقيدة فى الأصل واحدة، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك طالما كان المصدر واحد سماوياً منزلاً، فالحق واحد لا يتحد.

وقد تنوع تعبير القرآن الكريم عن هذه الحقيقة:

١- فتارة يعبر عن وحدة الدين تعبيراً عاماً:

(وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه) [المائدة: ٤٨]

٢- وتارة يعتبر الإسلام ملة إبراهيم:

(قل إني اتى هداتى ربى إلى صراط مستقيم ديناً قديماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) [الأنعام: ١٦١].

(ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) [الحج: ١٢٣].

٣- وتارة يثب أهل الكتاب (اليهود والنصارى) إلى الكلمة سواء بينهم وبين المسلمين باعتبار الأديان الثلاثة ورثة ملة إبراهيم:

﴿ولا تجعلوا أهل الكتاب إلا بقاى هى لصن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ [التكوير: ٤٦].

﴿قل يا أهل الكتاب تعلموا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم إلا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا لشهدوا بقنا مسلمون﴾ [آل عمران: ٦٤].

٤- وتارة يوسع الدائرة بعض الشيء بحيث تشمل غير اليهود والنصارى: الصابئين.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة: ٦٢].

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [المائدة: ٦٩].

٥- وتارة يصرح بإضافة جميع الأنبياء ولا يقتصر على ملة إبراهيم:

﴿وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى، وما أوتى النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة: ١٣٥، ١٣٦].

﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران: ٨٤، ٨٥].

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتنبى إليه من يشاء ويهدى إليه من يئيب﴾ [الشورى: ١٣].

﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وإصالح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [الأعراف: ٤٨].

﴿يا بنى آدم إما يأتينكم رسل منكم فيقولون عليكم آياتى، فمن اتقى وإصالح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [الأعراف: ٣٥].

وقد عبّر الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن ذلك فيما رواه أبو هريرة قال: "الأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد وأنا أولى الناس بعيسى بن مريم..." الحديث^(٨٦).

٦- وتارة يكتب بسلام الوجه لله والإحسان أو بالإيمان والاستقامة - دون إشارة إلى ديانة معينة - كشرط للخلاص: (ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون):

﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمتهيم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة: ١١١، ١١٢].

﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقلوا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [الأحقاف: ١٣].

ثلاثا: سنة التنوع: نبه الإسلام إلى سنة التنوع بصورة مختلفة:

١- فهناك تنوع الدين الذي لشرنا فيما سبق إلى جانبه الإيجابي (المشترك بين الأديان)، أما ما اختلفوا فيه فقد وردت الآيات الموضحة لذلك:

١- ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأُنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [البقرة: ٢١٣].

٢- ﴿إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب﴾ [آل عمران: ١٩].

٣- ﴿... ولو شاء الله ما قُتِل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ [البقرة: ٢٥٣].

٤- ﴿وما كان للناس إلا أمة واحدة فليختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لغضى بينهم فيما فيه يختلفون﴾ [يونس: ١٩].

٥- ﴿وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلبسكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ [المائدة: ٤٨].

٦- ﴿ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة

هي أرى من أمة إنما يبلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون * ولو شاء الله ليطعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسلن عما كنتم تعملون﴾ [النحل: ٩٢، ٩٣].

٧- ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك وأفلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

أي لن:

- الناس كانوا أمة واحدة ثم اختلفوا.

- الاختلاف حدث بعد أن جاءتهم البينات.

- الاختلاف كان بغياً.

- لو شاء الله لجعل الناس (أو أعادهم بعد الاختلاف) أمة واحدة.

- الحكمة الإلهية من ترك الاختلاف هو الابتلاء للناس والتسابق بينهم في الخيرات، لما الله خلقهم للاختلاف؛ ومن هنا كان الاختلاف سنة إلهية.

ب- وهناك التنوع العرقي:

١- ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ [الحجرات: ١٣]

٢- ﴿الذي خلقك فسواك فعدلك * في أي صورة ما شاء ركبك﴾ [الانفطار: ٧، ٨].

٣- ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع﴾ [الأنعام: ٩٨].

ج- وهناك تنوع اللغة:

د- وتنوع اللون:

١- ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ [الروم: ٢٢].

٢- ﴿ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن

الله عزيز غفور﴾ [فاطر: ٢٨].

رابعاً- هدف التنوع التعارف والتكامل والتعاون واستباق الخيرات:

أ- التنوع بصوره المختلفة آية من آيات الله، ونعمة من نعمه، هدفه التعارف بين الناس لا التنافر، والتعاون لا التباغض، والتنافس في الخير لا في الشر.

﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ [الحجرات: ١٣].

يقول الرازي: إن الإنسان يحتاج إلى التمييز بين الأشخاص، فيكون بالبصر فخلق اختلاف الصور، وقد يكون بالسمع فخلق اختلاف الأصوات، وقيل المراد اختلاف اللغة: كالعربية والفارسية والرومية وغيرها. والأول أصح^(٨٧).

ويقول الزمخشري: لاختلاف الألسنة والألوان وقع للتعارف، وإلا فلو اتفقت وكانت ضرباً واحداً لوقع التجاهل والالتباس، ولتعطلت مصالح كثيرة^(٨٨).

ويقول رشيد رضا: في إنشاء جميع البشر من نفس واحدة آيات بينات على قدرة الله وعلمه وحكمته ووحدانيته، وفي التفكير به إرشاد إلى ما يجب من شكر نعمته، ومن وجوب التعارف والتكافؤ والتعاون بين البشر، وعدم جعل تفرقهم إلى شعوب وقبائل مدعاة للتعادي والتقاتل^(٨٩).
وصدق الله: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة: ١٢].

وفي المنتخب: "لكل أمة قبلة تتجه إليها في صلاتها حسب شريعتها السابقة، وليس في ذلك شيء من التفاضل وإنما التفاضل في فعل الطاعات وعمل الخيرات، يسارعوا إلى الخيرات ويتنافسوا فيها"^(٩٠).

ويقول أبو زهرة: "وإن هذا التعارف يجعل كل فريق يفتنح بخير ما عند الفريق الآخر، وتكون خيرات الأرض كلها لابن هذه الأرض وهو الإنسان، فلا يختص فريق بخير إليمه ويحرم منه غيره، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه فالإنتاج كله للإنسانية كلها، ولا سبيل لذلك إلا بالتعاون والتعارف الإنساني، فالتفرقة الإقليمية؛ تستغل الأرض في كل أجزائها وكلها للجميع. وفي سبيل ذلك التعارف حدث القرآن الكريم على السعي والضرب في الأرض طلباً للرزق وطلباً لهذا التعارف الإنساني، وليحصل أهل كل إقليم على ما عند الآخرين"^(٩١).
وصدق الله العظيم: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩].

ب- هذا هو هدف التنوع، وليس هدفه -إن- تعالى فريق من البشر على فريق ولحقارهم وكراهيتهم أو استغلالهم، أو معادلتهم، أو محاولة إيلانهم والتخلص منهم.

لقد عرفت البشرية ممارسات كثيرة من هذا القبيل منذ فجر التاريخ حين رفض إيليس أمر ربه

قائلاً: ﴿لَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، مروراً بنظرة لليهود ثم لليونان ومن بعدهم الرومان إلى غيرهم من البشر، حتى وصلنا إلى العنصرية المعاصرة في صورها المختلفة: الجنس الأبيض والمسلمية، والنزرية، والصهيونية، والاستكبار الأمريكي، والقائمة لا تنتهي.

خامساً: وأمام الجاهليتين القديمة والمعاصرة يعلن الإسلام رفضه لكل أنواع التمييز:

أ- فبخصوص التمييز العرقي:

١- أعلن الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حجة الوداع: "يا أيها الناس، إن ربكم واحد وأبائكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا أسود على أحمر ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى" (١٢).

٢- عن جبير بن مطعم أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من ملأ على عصبية" (١٣).

٣- عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "من قاتل تحت راية عمية يدعو إلى عصبية أو يقضب لعصبية فقتلته جاهلية" (١٤).

٤- عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات ميتة جاهلية، ومن خرج على أمي يضرب برها وفاجرها لا يتحاشى من مؤمنها ولا يفى لذي عهدها فليس مني، ومن قاتل تحت راية عمية يدعو إلى عصبية أو يقضب لعصبية فقتلته جاهلية" (١٥).

٥- عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "ليدعن رجالاً فخرهم بأقوالهم إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أمون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها الثنتن، وقال: إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقى وفاجر شقى، الناس بنو آدم وأدم من تراب" (١٦).

٦- عن جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما) قال: كنا في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار! وقال المهاجري: يا للمهاجرين! فسمعها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: ما هذا؟ فقال: كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار! وقال المهاجري: يا للمهاجرين! فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): "دعوها فإنها منتنة" (١٧).

٧- وعن أبي ذر (رضي الله عنه) قال: قالوا: (خاصمت) رجلاً عند النبي (صلى الله عليه وسلم)

فقلت له: يا ابن السوداء، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) "طف الصاع طف الصاع، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل"، قال أبو زر: فاضطجعت وقلت للرجل قم قطعاً على خدي^(١٨).

٨- عن عباد بن كثير الشامي (من أهل فلسطين) عن امرأة منهم يقال لها هسيمة بنت وثالة بن الأسقع قالت: سمعت أبي قال: سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقلت يا رسول الله، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: لا، ولكن من العصبية أن يعين للرجل قومه على الظلم^(١٩).

ب- أما بالتمسية للتمييز اللغوي - وهو مرتبط بالتمييز العرقي - فقد أذاب الإسلام هذا العنصر بالتمسية للعرب أنفسهم، وهم من أشد الناس تفاخراً بالأنساب والأصساب، كما أنهم كانوا حملة للدين الجديد إلى العالم أجمع، وذلك حين اعتبر العروبة عنصراً ثقافياً لا عرقياً فقد وضع الرسول (صلى الله عليه وسلم) تعريفاً جديداً للعروبة: "إنما العربية باللسان فمن تكلم العربية فهو عربي". فإذا لاحظنا حرص المؤمنين من غير العرب على تعلم العربية؛ لأنها لغة القرآن والعبادة واعتبارهم بالتالي عرباً، بل وحماستهم لخدمة قضايا اللغة ولدين كما حدث لمسيوييه والبخاري ومسلم وعشرات غيرهم، أدركنا مدى نجاح الإسلام في إذابة عنصر التمييز اللغوي؛ وبالتالي العرقي في مجتمعه.

ج- أما التمييز بسبب الدين:

وحتى لا تغلف الأثرية العنصرية على الأقلية العنصرية فقللناها وتضطهدنا، فقد حمى الإسلام الأقلية الدينية بأن رفعها إلى مستوى الأغلبية، وجعلها طرفين في عقد واحد هو عقد النعمة، وأسبغ عليه صفة القداسة؛ إذ جعلها نعمة الله ورسوله وليست نعمة المسلمين فحسب، وتكررت الوصية إلى الأثرية بحسن معاملة الأقلية الدينية (أهل النعمة):

١- فقد روت أم المؤمنين أم سلمة (رضي الله عنها) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لوصي عند وفاته فقال: "الله الله في قبط مصر، فإنكم ستظهرون عليهم، ويكونون لكم عدة وأعداء في سبيل الله"^(٢٠).

٢- وعن أبي عبد الرحمن الحبلي - عبد الله بن يزيد - وعمر بن حريث أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "... فاستوصوا بهم خيراً، فإن لهم نعمة ورحماً"، وفي رواية: "إنكم ستفتحون قبط مصر"^(٢١).

٣- وعن أبي زر (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "إنكم ستفتحون أرضاً يذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيراً، فإن لهم نعمة ورحماً"، وفي رواية: "إنكم ستفتحون مصر، وهي أرض يسمى فيها القيراط فإذا فتحتموها فلخصوا إلى أهلها، فإن لهم نعمة ورحماً"، أو قال: "نعمة وصبر"^(٢٢).

٤- وعن كعب بن مالك الأنصاري قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: "إذا فتحت مصر فاستوصوا بالقطب خيرا، فإن لهم دما ورحما"، في رواية: "إن لهم ذمة ورحما" يعنى أم إسماعيل منهم^(١٠٣).

د- وحين نفى الإسلام العصبية والتمييز، ولأنه يهدف من وراء التنوع إلى إثارة التناقص على فعل الخير بينهم، وضع القرآن معياراً للتمييز هو التقوى:

١- ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ تَتَّقُوا﴾ [الحجرات: ١٣].

٢- ﴿لَكُمْ جُزْءٌ مِنْكُمْ شَرَعًا وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْغَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

٣- وقال النبي (عليه السلام): "ألا لا أفضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى"^(١٠٤).

ملاحضا: المواطنة :

المواطنة^(١٠٥) مفهوم قديم يعبر عن الانتماء السياسى أو الولاء السياسى لفرد إلى كيان وهو غير الانتماء القومى، وغير الانتماء الدينى.

فهذه الانتماءات لا تتطابق، ولكنها تتقاطع ليكون بينها عموم وخصوص.

أ- وقد أكد الإسلام هذا المعنى:

١- بداية قبل الهجرة، حين ضم بلالا الحبشى وصهيبا الرومى وسلمان الفارسى إلى جانب الذين أسلموا من العرب من قبائل شتى، ضمتهم جميعا أمة الإسلام على اختلاف أصولهم العرقية أى لانتمايتهم للقومية. فهنا الانتماء الدينى هو الأصل، وهو مختلف عن الانتماء العرقى.

٢- وبعد الهجرة تأكد استقلال كل من الانتماء العرقى والانتماء الدينى عن الانتماء السياسى، حين ظهر هذا الأخير فى وثيقة المدينة التى ضمت المهاجرين والأنصار من المسلمين محبى يهود المدينة فى ولاء سياسى واحد، فصلت الوثيقة لحكامه:

فقد نصت الوثيقة على أمة العقيدة: "أن المؤمنين والمسلمين من قريش (المهاجرين) ويثرب (الأنصار) ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس".

ونصت على أمة السياسة: "يهود بنى عوف أمة مع المسلمين، لليهود دينهم والمسلمين دينهم... أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة".

٣- ثم أكد القرآن الكريم عدم التماثل بين هذا الانتماء السياسي وبين الانتماء الديني:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ قَبِلُوا وَانصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ لَأَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ اسْتَفْرَسَكُمُ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال ٧٢).

٤- أي أن اليمين - بلغة الفقهاء - من أهل دار الإسلام^(١٠٦).

٥- وقد ظلت هذه الدوائر الثلاث - السياسية والقومية والدينية - حتى يومنا هذا في حركة مستمرة تضيق إحداها أو تتسع، وتتقاطع إحداها مع الأخرى أو تستوعبها، ولكنها تظل متميزة دائماً.

٦- ونتيجة هذا التقاطع يضم الانتماء السياسي (المواطنة) لجناساً مختلفة؛ فتكون قليات عرقية ولغوية، ولبيان مختلفة؛ فتكون قليات دينية، ويبقى الرابط السياسي هو المواطنة.

٧- وقد حاول المستشار طارق البشري تأسيس المواطنة على معيار المشاطرة في تحرير البلاد من الاستعمار واستقلالها وتوحيدها، واستخراج معايير قهوية لضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم من مبدأ الولاء والصفاء^(١٠٧).

ولا نرى داعياً لهذا التأسيس؛ لأن مفهوم المواطنة قد تأسس منذ وثيقة المدينة وآية الأنفال، على النحو الذي سبق بيته، فلم يعد بنا حاجة إلى إعادة تأسيسه، ولكنه إضافة تأكيد للتأسيس الأول.

ب- أهل الكتاب إن من مواطني الدولة الإسلامية يدخلون في دائرة الولاء السياسي للدولة الإسلامية، ويبقى بعد ذلك أن نشير إلى نوع آخر من الولاء هو الولاء الاجتماعي^(١٠٨) المودى إلى السلام الاجتماعي.

وإذا كان الولاء السياسي يرتب واجبات وحقوقاً قانونية، فإن الولاء الاجتماعي يرتب واجبات وحقوقاً شعورية متبادلة: واجب غير المسلمين في كبح جماح مشاعر العداء تجاه المسلمين، وحقوقهم - إن هم فعلوا ذلك - في كسب المسلمين ومودتهم، فضلاً عن أن تقسط إليهم أي عدل معهم، وهو ما مقرر به دائماً حتى مع الأعداء «ولا يجرمكم شئان قوم على ألا تعلوأ اعدوا هو أقرب للتقوى» [المائدة: ٨].

وحتى تتضح معالم هذه العلاقة الشعورية، نستعرض عدداً من آيات القرآن الكريم التي تصف للمشاعر السلبية المطلوب قتراعها من قبل غير المسلمين، ويربط موقف المسلمين الشعوري بإتجاز غير المسلمين لواجبهم.

والممتنع في هذه الآيات يجد أن:

١- بعضها تقتصر على النهي عن موالاة غير المسلمين، وأن ولاية هؤلاء الأصلية إنما هي لبعضهم البعض كما في الآيات التالية:

- (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتكاثروا منهم نفاقاً ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير) [آل عمران: ٢٨].

- (يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم قد يفسدوا من الآخرة كما يفسد الكفار من أصحاب القبور) [الممتحنة: ١٣].

- (يوشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً * الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيتنون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً - إلى قوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً) [النساء: ١٣٨، ١٣٩ إلى ١٤٤].

- (والذين كفروا بعضهم أولياء بعض، إلا تظفوه تكن فئة في الأرض ففسد كبير) [الأنفل: ٧٣].

٢- وبعضها الآخر تقتصر على بيان سلبات غير المسلمين، دون ذكر النهي عن موالاتهم بسبب ذلك كما في الآيات التالية:

- (وإذا كثرت من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ماتبين لهم الحق فاقطعوا واصلحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير) [البقرة: ١٠٩].

- (وإن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن تبعتم أوهامهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير) [البقرة: ١٢٠].

- (وما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) [البقرة: ١٠٥].

- والأسباب التي ذكرتها الآيات هي:

- أن غير المسلمين إن رضوا عن المسلمين حتى يتبعوا ملتهم ويتركوا الإسلام، وهو لا تزل نراه في موقف حركات التبشير والغزو الفكري والإعلامي والاجتماعي الموجه إلى المسلمين.

- أن غير المسلمين لا يريدون الخير للمسلمين، ولا يحبونهم حتى وإن أحبهم المسلمون، والمواقف الدولية المعاصرة في القضايا الاقتصادية والسياسية والعسكرية شاهد على ذلك. وهم حريصون على إشاعة الفساد في حياة المسلمين وإلحاق الضرر الشديد بهم، وظهور البغضاء منهم والحدوة للمسلمين.

- أن غير المسلمين ينتفضون عهودهم إذا استطاعوا ووجدوا في ذلك مصلحتهم، والتاريخ القديم والمعاصر ملئ بالمشاهد على ذلك.

٢- وأن بعضها الثالث قد جمع بين بيان السليفيات وترتيب النهي عن الموالاة بسبب ذلك، كما في الآيات التالية:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يردوكم على أعقابكم فاستقلبوا خسرين بل الله مولاكم وهو خير النصيرين﴾ [آل عمران: ١٤٩، ١٥٠].

- (كيف يكون للمشركون عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتكئين * كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم ويأتى قلوبهم ولكنهم غافلون * أشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً فصدوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون * لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة وأولئك هم المعتدون﴾ [التوبة: ١٠-٧].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يخرجون الرسول وإيكم أن تؤمنوا بالله ربكم - إلى قوله تعالى- تصرون إليهم بالمودة - إلى قوله تعالى- إن يلقوكم بكونوا لكم أعداء وييسطوا إليكم أيديهم وأستنهم بالسوء وودوا لو تكفروا﴾ [الممتحنة: ١، ٢].

- ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَفُّونَ مِنْ حَادِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَوْ كُنُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ...﴾ [المجادلة: ٢٢].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطْلَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْمُرُكُمْ بِهَا وَلَا يَنْهَى عَنْهَا وَمَا عَلَيْكُمْ مِنْ شَيْءٍ بِهَذَا بَطَلَةٍ هِيَ تَتْلِي صُدُورَهُمْ لَكُمُ الْقُرْآنُ يَنْتَظِرُونَهَا لَكُمْ آيَاتٍ أَنْ كُنْتُمْ تَحْشَرُونَ هِيَ أُولَاءُ نَحْوَنَّهُمْ وَلَا يَحْشَرُونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لُفُّوا أَمْنًا وَإِذَا خَلَا عَضَا عَلَيْهِمُ الْأُفْلَاحُ مِنَ الْفَيْحِ قَالُوا مَوْتُوا بِغَضَبِكُمْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بَذَاتِ الصُّدُورِ * إِنْ تَمَسَّكْتُمْ حَسَنَةً تَمَسُّوهُمْ وَإِنْ تَصْبِكُمْ سَيِّئَةً يَرْفُحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرَّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِمَا يَصْلَحُونَ مُحِيطٌ﴾ [آل عمران: ١١٨-١٢٠].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَبِمَا مَلَاقَتْهُمُ إِلَهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ - إلى قوله تعالى- إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا - إلى قوله تعالى- ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرِ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مَوَافِينَ * وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ تَخَفُوا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ٥١-٥٨].

٤- وأن البعض الرابع صرح بما كان يمكن استنباطه بطريق مفهوم المخالفة، وهو أن النهى عن الموالاة يرتفع إذا ارتفعت أسبابه، فلا يكون هناك مانع من التحالف، وتصرفات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه تمت في هذا الإطار^(١٠١)، وذلك كما في الآيات التالية:

- (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لينس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون * ولو كانوا يؤمنون بالله ويالنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون * لتجدن أشد الناس عدواة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون * وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق...) [المائدة: ٨٠-٨٣].

- (عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين علانيتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم * لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون) [الممتحنة: ٧-٩].

ج- ويأتي بحث وضع الأجانب طبيعيا في سياق البحث في المواطنة، وهكذا كان في أدبيات التراث الإسلامي؛ حيث يتلائم بشكل شبه دائم البحث عن التمييز مع البحث عن المستأمنين. ولعل الاتجاه الدولي الأخير في ضم بعض الفئات ومن بينها الأجانب إلى الأقليات من حيث استحقاق الحماية ما يفسر هذا المنحى القديم في تراثنا الإسلامي.

والمستأمن هو شخص دخل الديار الإسلامية على غير نية الإقامة فيها، بل يقيم مدة معلومة بعقد يسمى عقد الأمان أو بمجرد منح الإقامة، وذلك يكون بقصد الاتجار أو السياحة أو الزيارة، وإقامته تكون محدودة بمدة قابلة للتجديد، فإن أخذت إقامته صفة لادوام تحول إلى ندى.

المبحث السابع: المرجعية الشرعية (العلاقة مع الآخر)

لم يكتف الإسلام بالأجانب النظري الذي أوضحنا محاوره في المجموعة السابقة من الضوابط، لكنه بالإضافة إلى ذلك وضع مظاهر عملية تعبر عن نظريته إلى الآخر في صور التعامل العملي معه، ونورد هنا محاور هذه المجموعة الثانية:

أولاً- مقتضيات الأغلبية وخصوصيات الأقلية:

أ- من مقتضيات الأغلبية - وهذه إحدى قواعد الديمقراطية - أن تقرر الأغلبية نظام حياة المجموع.

ب- ولكن مقتضيات الأغلبية لا يجوز أن تخل بحقوق الأقلية في المحافظة على خصوصياتها،

وإلا ذابت والندمجت في الأكثرية وزالت هويتها، وهذا ما نلمسه حاليًا في الغرب من الحرص على إجماع الأقليات، ولكن الإسلام كان حريصًا على المحافظة على خصوصيات الأقليات، واعتبر حمايتها نعمة الله ورسوله كما سبق أن أشرنا.

وهذا الحرص من الشريعة الإسلامية على حماية خصوصيات أهل النعمة هو أكبر ضمان لحمايتها، ذلك أن الشريعة في الدولة الإسلامية تمثل مرجعيتها العليا التي لا يجوز للقوانين الوضعية أن تخالفها، وبهذا الضمان لا يمكن للأغلبية بقرار تتخذه وفقًا لقواعد الديمقراطية أن تنتهك حقوق الأقلية، ويكون قرارها - إن صدر - باطلاً لا أثر له من الناحية الشرعية والدستورية والقانونية^(١١٠).

كما أن حقوق الأقلية المستندة إلى الشريعة الإسلامية لا تخضع لمبدأ المعاملة بالمثل فلا يجوز انتهاكها في حالة انتهاك غير المسلمين لحقوق الأقليات المسلمة المقيمة لديهم^(١١١).

ومن أبرز مظاهر هذا الحرص قاعدة: "أمرنا أن نتركهم وما يدينون".

وبهذا يكون الإسلام قد قام بحماية غير المسلم مرتين: مرة حين سلوى بينه وبين المسلمين، ومرة حين حمى خصوصياته المالية والعرقية من الذويان أو الإذابة والدفاع عنها بالقوة نفسها التي يحفظ فيها للمسلم ذلك، فكان لغير المسلم مزية على المسلم في هذا الإطار^(١١٢).

جـ- وتتميز عقبة الإسلام في المعادلة التي تجمع بين تحقيق مقاصد الأغلبية ومساواة الأقلية بها من ناحية، وبين المحافظة على خصوصيات الأقلية من ناحية أخرى، بين: "لهم مالنا وعليهم ما علينا"، وبين: "أمرنا أن نتركهم وما يدينون"، وهذا ما سببرزه لنقاط التالية:

ثانيًا- حرمة الدم والمال:

أ- في السنة:

١- قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "من أذى نبيًا فقد أذاني، ومن أذاني فقد أذى الله"^(١١٣).

٢- وقال -صلى الله عليه وسلم-: "من أذى نبيًا قاتلنا خصمه، ومن كذب خصمه خصمته يوم القيامة"^(١١٤).

٣- وجاء في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) لنصارى نجران: "وانجران وحاشيتهم جوار الله وخدمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس ربا ولا دم جاهلية..."^(١١٥)

ب- في عمل الخلفاء:

١- كان عمر بن الخطاب يسأل الواقفين عليه من الأقاليم عن حال أهل الذمة، خشية أن يكون أحد من المسلمين قد أفضى إليهم بأذى، فيقولون له: "ما نعلم إلا وفاء" (أى بمقتضى العهد وللعقد الذى بينهم وبين المسلمين)^(١١٦).

٢- وكان على بن أبى طالب (رضى الله عنه) يقول: "إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"^(١١٧).

ج- في اللغة:

١- حكى ابن حزم فى "مرايت الإجماع" أن من كان من الذمة وقصده العدو فى بلادنا، وجب الخروج لقتالهم حتى يموت (أى المسلم) دون ذلك، صولنا لمن هم فى ذمة الله - تعالى - وذمة رسوله (صلى الله عليه وسلم)؛ لأن تسليمه إهمال لعقد تلك الذمة^(١١٨).

٢- وعلق القرافى على ذلك بقوله: "تعتقد يذدى إلى إتلاف النفوس والأموال - صولنا لمقتضاء من الضياع - إبه لعظيم"^(١١٩).

٣- وجاء فى مطالب أولى النهى - من كتب الحنابلة - أنه يجب على الإمام حفظ أهل الذمة ومنع من يؤذيهم، وفك أسرهم، ودفع من قصدهم بأذى إن لم يكونوا بدار حرب، بل كانوا بدارنا، ولو كانوا منفردين ببلد... فقد جرت عليهم أحكام الإسلام وتباد عقدهم، فز مهم ذلك كما يلزمه للمسلمين^(١٢٠).

د- قتل المسلم بالنمى:

اختلف الفقهاء فى وجوب القصاص على المسلم قاتل النمى أو المستأمن إلى أربعة أقوال: منها قول الحنفية بقتل المسلم بالنمى، وقول أبى يوسف صاحب أبى حنيفة بقتل المسلم بالمستأمن أيضاً.

ونذهب إلى هذا الرأى الشعبى والنخعى وابن أبى ليلى وعثمان البتّى، وذلك لعموم النصوص الموجبة للقصاص من الكتاب والسنة، ولأستوائها فى عصمة الدم المؤبدة، ولما روى أن النبى (صلى الله عليه وسلم) قتل مسلماً بمعاهد، وقال: "أنا أكرم من وفى بنعمته"^(١٢١). ونحن نأخذ بهذا الرأى. وقد رجّحه للمودودى وعبد القادر عودة وعبد الكريم زيدان^(١٢٢).

هـ- الأصل فى وجوب الدية بقتل المسلم أو النمى أو المستأمن خطأ قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾ (الأنعام: ١٧٧) فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليمًا حكيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

١- وهذا ما نص عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية^(١٧٣).

٢- وقد اختلف الفقهاء في مقدار دية الذمي والمستامن، ونحن نأخذ برأى الحنفية والزيدية وسفيان الثوري وغيرهم في أن دية غير المسلم كتابيا كان أو غير كتابي كدية المسلم^(١٧٤).

و- ومن مقاصبات الخضوع لأحكام الدولة كذلك تطبيق بقى القوانين الجزائية عليهم بما يضمن الأئفس والأموال والأعراض، ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين الأمور المشتركة بينهم وبين المسلمين، كتحريم الزنا والسرقه والقتل والنكف، فهذه وأمثالها يخضعون فيها لأحكام الشريعة، وبين الأمور التي يعتقدون حلها لهم كشرب الخمر وأكل لحوم الخنزير فيقرون عليها ولا عقوبة عليهم في ذلك على ألا يتم إظهار ذلك بين المسلمين، ويرى المودودي وعبد القادر عودة تطبيق الأحكام الشرعية على الجميع في جميع الجرائم. ونحن من هذا الرأي^(١٧٥).

ز- حكم أموال أهل الذمة حكم أموال المسلمين في حرمتها^(١٧٦)، فلهم مطلق التصرف في أموالهم كما هو الحال بالنسبة للمسلمين.

ثالثاً- وجوب القسط :

أ- وضع الإسلام قاعدة عظيمة في التفرقة في معاملة غير المسلمين على أساس موقفهم العملي من المسلمين: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون } [الممتحنة: ٨-٩].

وقال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهادة بالقسط ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون} [المائدة: ٨].

فحصر منع البر (في الآية ٩ للممتحنة) على من قاتل وأخرج وظاهر (أي أصحاب الموقف العملي)، بينما لم يمنع البر والولاية عن غيرهم (كما في الآية ٨ للممتحنة) حتى وإن كانت الكراهية قائمة (شأن في أية المائدة) طالما أنه ليس هناك موقف عملي من جانبهم^(١٧٧).

لما القسط أو العدل فهو مأمور به مع الجميع لعموم الآية (إن الله يأمر بالعدل) [النحل: ٩٠]، والآية: (لقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) [الحديد: ٢٥]، والآية (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) [النساء: ٥٨]، والآية (وأمرت لأعدل بينكم) [الشورى: ١٥]، وإما جاء التأكيد في آيتي: الممتحنة (٨)، المائدة (٨) على العدل في حالة مظنة الظلم للخلاف في الدين والكراهية.

ب- ويقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): "ألا من ظلم معاداً أو انتقصه (حقاً) أو كلفه فوق

طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة" (١٢٨).

وقد نفذ ذلك في عهده (صلى الله عليه وسلم) لأهل نجران (النصارى) أنه "لا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر" (١٢٩)، مقررًا بذلك مبدأ المسؤولية الفردية والعقاب الفردى.

جـ واستمر تطبيق ذلك في الخلافة الراشدة (١٣٠) والدولتين الأموية (١٣١) والعباسية (١٣٢)، بنماذج رائعة تترعرع بها كتب التراث.

رابعاً- المساواة :

١- ولأن الناس جميعاً أصلهم واحد وإلههم واحد، والله كرمهم باعتبارهم بشراً: {كرمنا بنى آدم}، {خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم} [التين: ٤] ، فإن المساواة بين الناس تكون نتيجة طبيعية لذلك.

ذكر الإمام الكاسانى فى الأبدان حديثاً لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) رواه الدارقطنى مرسلًا أنه قال فى وصيته لأحد قائده: "... فإذا قبلوا عهد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين...." (١٣٣).

ب- وتمثل المساواة من الناحية العملية فى عدد من المظاهر:

١- المساواة أمام القانون.

٢- المساواة أمام القضاء.

٣- المساواة فى التوظيف والحقوق السياسية.

٤- المساواة فى الانتفاع بالمرافق العامة.

٥- المساواة أمام التكاليف العامة (الضرائب والخدمة العسكرية).

١- أما المساواة أمام القانون فمقررة، وقد عرضنا تحت عنوان "حرمة الدم والمال (ثانياً)" لمبدأ المساواة أمام القانونين الجزائى والمدنى. فلا تختلف حقوق وولجبات غير المسلمين إلا فيما يقتضيه اختلاف العقائد؛ لأنه كما أن التسوية بين المتساوين عدل فإن التسوية فى الأوضاع غير المتساوية ظلم، وفى ذلك تأكيد لمبدأ المساواة لا استثناء منه - كما يقول الشهيد عبد القادر عودة: "فصل للمسلمين على ما يخالف عقينتهم أو الزميين كذلك هو ظلم فى مبدأ العدالة والمساواة، كأن يحمل الذمى على ترك الخمر أو المسلم على منع الطلاق" (١٣٤).

٢- أما المساواة أمام القضاء فقد عرضنا لها تحت عنوان وجوب القسط (ثالثاً).

٣- والمساواة فى التوظيف والحقوق السياسية: الأصل هو حق الذمى فى تولى الوظائف العامة

فى الدولة الإسلامية - إذا توافرت فيه بطبيعة الحال شروط الوظيفة، وامتناز فيها عن غيره من المتقدمين لشغلها.

وقد ذكر د. محمد حميد الله أن النبي (صلى الله عليه وسلم) سُمي سفيراً له فى الحبشة هو عمرو بن أمية الضممرى وهو غير مسلم^(١٣٥) كما سُمي فى وظائف تعود إلى الدولة عدداً من المشركين لتعليم القراءة والكتابة، كما كلف بعض المشركين بمهام إعلامية (تجسس).

وسُمي عمر بن الخطاب فى ديوانه عدداً من الكتبة النُميين، واتسع نفوذ هؤلاء فى الدولة الإسلامية حتى كان منهم الوزراء وغيرهم^(١٣٦).

وقد انفرد سعيد حوى بمنع شغل غير المسلمين لأية وظيفة من وظائف الدولة^(١٣٧).

المناصب العليا:

ويستثنى الفقهاء منصبى الخلافة العامة ووزارة التفويض المسماة الآن رئاسة الوزراء (أما وزارة التنفيذ فلا خلاف فى جواز تقليدها لغير المسلم)، ويشترطون الإسلام فيمن يتولاها^(١٣٨).

ويلخذ بعض الفقهاء المعاصرين بهذا رأى، بينما يميل آخرون إلى غيره، فيرى البعض أن الشروط التى نص عليها المتقدمون روعى فيها أن الوظيفة كل يمارسها لفرد بينما أصبحت الآن تقوم بها مؤسسات يختص كل منها بجانب من الوظيفة، بل ويمر كل جانب بهر اءل يقوم بكل منها أشخاص متخصصون؛ وبالتالي فلم يعد هناك وجه لاشتراط الدين، ويكفى أن الدستور نص على أن دين لدولة الإسلام وأن الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع^(١٣٩).

ويرى البعض الآخر أن الإمامة العظمى لا تتحقق إلا فى حالة وحدة المسلمين فى دولة واحدة، أما الدولة القطرية المعاصرة فلا ينصرف شرط الإسلام إلى رؤسائها ومن باب أولى إلى رئيس الوزراء^(١٤٠).

والذى نراه فى هذا الخصوص أنه إذا أمكن التساهل فى أمر رئيس الوزراء، فيبقى رئيس الدولة -كرمز لها- لابد من توافر شرط الإسلام فيه فى البلاد التى يكون غالبية أهلها مسلمون، واشترط أن يكون رئيس الدولة من دين معين بل ومن مذهب معين فى بعض البلاد أمر معتاد ومنصوص عليه أحياناً فى الدستور، وأحياناً يكتفى بجريان العرف عليه، على النحو الذى أوضحناه فى المبحث الثالث.

ممارسة الحقوق السياسية:

بقيت بعض مسائل مستحدثة تتعلق بحق أهل الذمة فى الترشيح للمجالس النيابية^(١٤١)، وحقهم فى

للتصويت في الاستفتاء على اختيار رئيس الدولة، وفي انتخاب أعضاء المجالس النيابية. ولا إشكال في حقهم في كل هذه الأمور، وهذا هو مقتضى المواطنة على النحو الذي شرحناه في (سادسا أعلاه)^(١١٦). ويرى المودودي حصر حقهم في العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية، دون المجالس القومية^(١١٧).

٤- أما المساواة في الانتفاع بالمرافق العامة: فمقررة كذلك، وسنعرض لأحد تطبيقاتها المهمة (في التأمينات الاجتماعية) تحت عنوان البر (سادسا).

٥- بقيت المساواة أمام التكليف العامة: الضرائب والخدمة العسكرية التي يسميها البعض ضريبة الدم. وقد ربط الإسلام بينهما؛ بسبب الطابع الديني الذي يتسمان به، فالزكاة أحد أركان الإسلام والجهاد ذروة سنام الإسلام؛ ولذلك فالأصل إصفاء غير المسلمين من أدائهما وأن يستبدل بهما ضريبة خاصة لغير المسلمين هي الجزية^(١١٨)، بحيث يعفى من أدائها من يقبل منهم أداء الخدمة العسكرية وهذا ما عليه رأى الفقه قديماً وحديثاً^(١١٩) وما مورس بالفعل تاريخياً^(١٢٠) ولم يعد محل إشكال في الوقت الحاضر إذ الخدمة العسكرية عامة لجميع المواطنين، ومن يشعر بحرج ديني من أدائها (وهو ما يسمى الاستكفاف الضميري من أداء الخدمة العسكرية) يكاف بخدمة مدنية.

٦- بقي توضيح لبس وقع فيه الفقه والممارسة قديماً، وهو فهم الصغار الوارد في الآية الكريمة: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: ٢٩] بأنه الإذلال، ورتبوا على ذلك نتائج عملية، بينما الفهم السليم لمعنى الكلمة - في سياق التاريخ - هو القبول بالولاء السياسي للدولة والخضوع لأحكامها^(١٢١)، وهو ما لم يكن واضحاً حين لم يكن مفهوم الدولة قد تبلور بوضعه الحالي، حيث جميع المواطنين قابلون بالولاء السياسي للدولة وكذلك الأجانب الذين يعيشون على أرض الدولة والذين يوقعون عند طلب تأشيرة الزيارة أو الإقامة على احترام قوانين البلاد.

ج- وتطبق أحكام الشريعة الإسلامية على معاملات المستأمن المالية، وعلى ما يرتكبه من جرائم، أما زواجه وطلاقه فتطبق عليه أحكام دينه.

فوضع المستأمن - قديماً - هو في الوقت الحاضر وضع الأجنبي الذي يحصل على تأشيرة لدخول البلاد وإن للإقامة بها، سواء كان غير مسلم في بلاد الإسلام أو مسلماً في بلاد غير إسلامية.

فالمسلم المقيم في بلد غير إسلامي لا يصح أن يعتبر نفسه مقيماً في دار الحرب، كما تسوغ للبعض نفوسهم ذلك؛ فيستيجروا الحرمان في ذلك البلد اعتماداً على هذا الاعتبار الخاطئ^(١٢٢)، وتوقيعه على طلب الحصول على تأشيرة الدخول أو الإقامة يتضمن التزاماً صريحاً أو ضمناً باحترام قوانين ذلك البلد.

خامساً- الموضوعية وعدم التحيز

أ- يأتي الحديث عن الموضوعية وعدم التحيز امتداداً طبيعياً للحديث عن وجوب القسط وعن المساواة، أو بعبارة أخرى هو تطبيق لهما في مجالات الحياة الواسعة المرنة التي لا تخضع التصرفات فيها لمضوابط قانونية يحكم بشأنها إلى القضاء، ولكنها تخضع لمعايير الدين أمام محكمة الضمير، وأضنى بالتحديد مواقف تعصب وتحيز الأكثرية ضد الأقلية أو الأقلية ضد الأكثرية.

فعلى سبيل المثال، لو وضعت شركة في إعلان لها لشغل وظيفة شرطاً في المتقدم أن يكون من ديانة معينة لأمكن مقاضاتها على أساس التمييز بسبب الدين، أما إذا لم تعلن هذه الشرط وإنما نفذته بالفعل عند الاختيار، بأن استبعدت من ينتمي إلى الديانة التي لا تريدها، فبها تقلت من المساواة القانونية، ولكن يبقى أنها مخطئة بمعايير الدين أمام محكمة الضمير.

ب- لقد كان الرسول الكريم يتعامل في حياته اليومية دون أي تمييز: كان يقترض من اليهودي، ويفتدّه إذا غاب، ويقتب لجنارته إذا مرت به، أي أنه كان يتعامل تعاملاً موضوعياً لا تحيز فيه ولا تعصب. ولننظر إلى النصوص:

١- عن أنس (رضي الله عنه) أنه مشى إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) بخبز شعير وإهالة منخة، وقد رهن النبي (صلى الله عليه وسلم) درعاً له بالمدينة عند يهودي: ولأخذ منه شعيراً لأهله، ولقد سمعته يقول: ما أمسى عند آل محمد (صلى الله عليه وسلم) صاع بر، ولا صاع حب، وإن طهده لتبع نسوة^(١٤٩)

٢- وعن عائشة (رضي الله عنها) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد^(١٥٠).

٣- عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: توفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير، وقال يعلى حدثنا الأعمش: "نزع من حديد"، وقال مصلّى حدثنا عبد الواحد حدثنا الأعمش وقال: رهنه درعاً من حديد^(١٥١).

٤- عن أنس (رضي الله عنه) قال: كان غلام يهودي يخدم النبي (صلى الله عليه وسلم) فمرض فأتاه النبي (صلى الله عليه وسلم) يعبده، فقع عند رأسه فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم (صلى الله عليه وسلم) فأسلم، فخرج النبي وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه من النار^(١٥٢).

٥- عن جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما) قال: مر بنا جنازة فقام لها النبي (صلى الله عليه وسلم) وقمنا به فقلنا: يا رسول الله إنها جنازة يهودي، قال "إذا رأيتم الجنازة قوموا"^(١٥٣).

٦- وبلغه الفقهاء: ألغى فى المعاملات كالمسلم^(١٥٣). ومعلمة أهل لفظة جائزة وإن كانوا يستطون بيع الخمر والخنزير ويعملون بالربا^(١٥٤).

هكذا ينبغي أن يكون المسلم فيتعامل مع من يريد للتعامل معه من سبائك أو ميكانيكى أو كهربائى أو غيرهم من الحرفيين، ومن طبيب أو مهندس أو بنك أو تاجر أو غيرهم من المهنيين، على أساس موضوعى: من حيث جفافه لسمعته، والتزامه بالمواعيد، ومناسبة أسعاره، لا على أساس للتحيز ضده أو لصالحه بسبب ديالته أو عنصره أو غير ذلك من الاعتبارات.

ج- وليس الثنى فى المجال السياسى: أن يتم التصويت فى الانتخابات والاستفتاءات على أساس موضوعى، وأن يتم اتخاذ الموقف داخل المجلس النيابى بين التجمعات والأحزاب المختلفة على أساس لاختيار الشخص الأصلح والرأى الأصوب والموقف الأسلم.

د- وكذلك الحال عند الاختيار للوظائف، سواء منها الحكومية أو فى القطاع الخاص، لا ينبغي أن يكون لاعتبار الدين أو العنصر دخل لا إيجاباً ولا سلباً فى الاختيار.

فمن عائشة (رضى الله عنها) قالت: "استأجر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر رجلاً من بنى النخيل هادياً خريشاً، وهو على دين كفار قريش فدفعنا إليه راحلتيهما، وواعدها غار ثور بعد ثلاث ليل براحلتيهما صبح ثلاث"^(١٥٥).

وهذا لا يمنع بطبيعة الحال أن يشترط فى ظروف معينة شرط الدين، كمدرس الدين فى المدرسة، أو إمام المسجد، أو قس المعبد فهنا يكون الاشتراط موضوعياً لا لتثريب عليه.

سلامة البر:

أ: ١- مرت بنا الآية الكريمة: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين} [الممتحنة: ٨] حينما كنا نتحدث عن القسط، الآية نفسها تستوقفنا هنا عند الحديث عن البر، بر من لم يقاتل المسلمين ولم يخرجهم من ديارهم.

٢- ولقد النبى (صلى الله عليه وسلم) ينفذ هذه الآية فى هدنة الحديبية، حين بلغه أن قريشاً أصابتهم جائحة، فأرسل مع حاطب بن أبى بلتعة إلى أبى سفيان خمسمائة دينار ليشترى بها قمحا ويوزعه على فقراء قريش^(١٥٦).

والهدنة لا تنهى حالة الحرب ولكنها توقف العمليات الحربية فحسب، ومع ذلك قام الرسول بهذا العمل الإنسانى الرافع مع من قاتلوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم.

٣- وروى أبو عبيد القاسم فى كتابه "الأموال" عن سعيد بن المسيب أنه قال: "إن رسول الله

(صلى الله عليه وسلم) تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود فهي تجرى عليهم^(١٥٧).

٤- وقال ابن عباس: كان أنس لهم أنسباء وقرية من قريظة والنضير، وكانوا يقولون أن يتصدقوا إليهم فنزل قوله تعالى: ﴿ليس عليكم هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فأنفُسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوفى إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ [البقرة: ٢٧٧] ^(١٥٨).

ب: ١- وقد سجل خالد بن الوليد في صلحه مع أهل الحيرة: "وجعلت لهم ليما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت المال، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام" ^(١٥٩).

٢- وعمر بن الخطاب يقرر أيضاً- هذا المعنى، فقد مر بقوم مجنومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجرى عليهم القوت ^(١٦٠).

٣- وروى الإمام أبو يوسف في كتابه "الخراج" أن عمر بن الخطاب مر بباب قوم وعليه مسائل يهودى يقول: شيخ كبير ضريب البصر، فقال له عمر: ما لك؟ قال: هذا؟ قال: الحاجة والجزية، فأخذ عمر بيده، وذهب إلى منزله وأعطاه شيئاً ثم أرسل إلى خازن بيت المال، وقال له: انظر إلى هذا وأمثاله، فوالله ما أنصفناه إن كننا شبيبتهم ثم نخذله عند الهرم، وقرأ قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾، وقال: والفقراء هم للمسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب ووضع عنه الجزية وعن ضرباته ^(١٦١).

٤- وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على البصرة عدى بن أرطاة: "... وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت منه، وضعت قوته، وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه... وذلك أنه يلغى أن أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس. فقال ما أنصفناك، أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبته ثم ضيعناك في كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه" ^(١٦٢).

ج- وقد ذهب مجتهدون وعلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم، مثل: الإمام زفر من الحنفية، وبعض فقهاء التابعين والزيدية وبعض الإبضية، ومن المحدثين د. عبد الكريم زيدان وغيرهم، ذهبوا إلى جواز صرف الزكاة إلى الذمى إما باعتباره فقيراً أو مسكيناً أو من المؤلفات قلوبهم يرجى إسلامهم. والمؤلفات قلوبهم ^(١٦٣) ضريان: كفار ومسلمون. والكفار نوعان: من يرجى إسلامه؛ فيعطى لتميل نفسه إلى الإسلام، ومن يخشى شره؛ فيرجى بعقيقته دفع شره وكف غيره معه. ولقد روى عن ابن الخطاب في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾. قال هم زمنى أهل الكتاب، استدل في فرضه رتباً لعجز يهودى من بيت المال بنص الآية قللاً: وهذا من مساكين أهل الكتاب ونقل صاحب

المنار جواز ذلك عن الزهري وابن سيرين قلاً : وحجتهم عموم لفظ القترام. وقال عكرمة في هذه الآية: لا تقولوا لقراء المسلمين مسلّكين إمّا المسلّكين مسلّكين أهل الكتاب. وأجاز الشيخ محمد أبو زهرة إعطاء الزكاة لمسلّكين أهل الفئمة بشرط العجز المطلق^(١٦٤).

هذا رغم أن أهل الكتاب لا يدفعون الزكاة التي هي مورد هذا الإنفاق فمن باب أولى إذا أخذت منهم الزكاة على أنها ضريبة ، كما ذهب د. القرطبي إلى جواز ذلك فحيث يسيرون أعضاء في نظام الإسلام التكافلي ويصبح الإنفاق عليهم حقاً لهم وليس يراً وتطوعاً كما هو في غير هذه الحالة.

سليفاً - حل الطعام والزواج :

ويأتي حل الطعام والمصاهرة طبعاً في سياق جو البر والودعة يقول الله تعالى: (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا تتيّمون أجورهن محصنين غير مسافقين ولا منكرى لذناب) (المائدة: ٥).

فالعلاقة المباحة هنا علاقة شرعية تنبثق منها شأن الزواج بالمسلمات : مهر ، وإحصان، وزواج لا سفاح.

ومن ثمرات هذا الزواج السكنة والودعة والرحمة بين الزوجين، كما قال تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) (الروم: ٢١).

كما أن مقتضى الزواج أن يشر المصاهرة وهي رابطة طبيعية أخرى مع رابطة الدم والنسب، كما قال تعالى: (وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً) (الفرقان: ٥٤). ومن مقتضى هذه المصاهرة أن يكون أهل الزوجة أصهاراً للزوج، ويكون أبوها جناً لأولادها، وأمهاً جدة لهم، وإخوتها أئوالاً لهم، وأخواتها خالات لهم، وهذه كلها توجب لهم حقوقاً من صلة الرحم وإيتاء ذى القربى^(١٦٥).

بقي أن نقول: إن تحريم زواج المسلمة من الكفائي إما هو بسبب عدم إيمان الكفائي بأصل دينها، بخلاف زواج المسلم من الكفائية، حيث إنه مؤمن بأصل دينها وبخبرة فيها بما يجتهد في إظهار عقيدته، أما الكفائي فلا يؤمن بقوة مصداقها، وبالتالي تكون المسلمة خارج إطار عقيدة الكفائي فلا يستقيم التعلّش الفكري والعقدي لأسان هذا فضلاً عن أن قوامه الزوج في الأسرة قد يستعمل استخدامها لحل زوجته المسلمة على ترك دينها أو إهمال تعليمه، بينما الزوج المسلم ملزم بحكم إسلامه بتركها على عقيدتها.

ثامناً - الحريات:

أ- الأدلة كثيرة التي تؤكد على حرية العقيدة:

- ١- ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)^(١١٦).
- ٢- ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مِنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً لَقَاتَلْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).
- ٣- ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنْكَرٌ * لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُسْطَرٍّ﴾ (الغاشية: ٢٢، ٢١).
- ٤- ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥).
- ٥- ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (الشورى: ٤٨).
- ٦- ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).
- ٧- ﴿وَالْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ (الكهف: ٢٩).
- ٨- ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨، ١١٩).
- ٩- وفى عهد النبي لنصارى نجران: "... ويبيعهم وصلواتهم لا يغيرا أسقفا عن أسقفته ولا راهباً عن رهبانيته ولا وفقاً عن وقائيته..."
- هذه قاعدة أساسية لا يتصور خلافاً، فالإكراه فى الدين ينال الاختيار، شرط المسؤولية؛ فتتهار المنظومة كلها بما فيها من تكليف وإبتلاء وخلافة وصلاة وحساب وجزاء وجنة ونار^(١١٧).
- ب- ولقد مد المسلمون هذه العزبة (حرية الاعتقاد) كما نص القرآن لليهود والنصارى والصابئين حتى شملت الزرانشيين والهندوس والبوذيين والموالين للديانات الأخرى عندما اتصلوا بهم^(١١٨).
- كما اعترف للمجوس بأنهم أهل ذمة، منذ قبلت منهم الجزية على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وفى القرن الرابع الهجرى كان لهم كاليهود والنصارى رئيس يمثلهم فى قصر الخلافة ودار الحكومة^(١١٩).
- ج- ويترتب على حرية العقيدة عدد من الحريات، من أهمها:
- ١- حرية ممارسة العبادة سرّاً وعامة، منفرداً أو فى جماعة.
- ٢- حرية الدعوة إلى الصلاة بدق النواقيس فى المدن والأحياء التى تتوافر فيها أغلبية منهم، بشرط عدم التشويش على المسلمين أثناء صلاتهم^(١٢٠).

٣- حرية ارتداء الزى الذى يختاره الشخص تعبيراً عن انتمائه إلى ديّنته، أو إلى وظيفة دينية يقوم بها.

٤- حرية استعمال الرموز والشعارات المختلفة كالصليبان فى الحلى والزينة.

٥- حرية إنشاء الكنائس عند الحاجة بإذن من إمام المسلمين^(١٧١).

٦- حرية أداء الطقوس الجماعية والإحتفالات فى الأعياد الدينية والخروج بالصليبان فيها^(١٧٢).

٧- احترام مقدساتهم^(١٧٣).

٨- حرية تغيير الإنسان عقيدته أى الانتقال الحر من دين إلى دين آخر.

وتتار بمناسبة هذه الحرية إشكالية حد الردة لمن يرى أنها حد، وأنها عقوبة على ترك دين الإسلام إلى دين آخر.

أما إدخال عقوبة الردة ضمن الحدود فليست محل اتفاق بين الفقهاء؛ إذ المتفق عليه هو اعتبار الردة جريمة، أما عقوبتها فجمهور الفقهاء على أنها للقتل حداً، ولكن هناك من يرى أن عقوبتها التعزير الذى قد يصل إلى القتل، أو أن عقوبتها أخروية فقط.

وأما اعتبار أن العقوبة هى على ترك دين الإسلام فليست كذلك محل اتفاق، فهناك من يرى أنها عدة جرائم قد تنفرّد إحداها وقد يجتمع بعضها مع بعض، ومن هنا تنتوع وتدرج العقوبات ما بين أخروية فقط إلى القتل، فهناك الردة السرية والردة المظنة، وهناك المجاهرة بالردة والدعوة إليها، والردة للمخفية والردة المظنة، واقتتران الردة بالقتل والإفساد فى الأرض والخروج على الجماعة... إلخ^(١٧٤).

٩- حرية دعوة الغير إلى اعتناق دينه، ويلحق بذلك حرية مناقشة الأديان الأخرى ودراستها دراسة نقدية فى حدود الموضوعية والأدب وقواعد البحث العلمى^(١٧٥)، ومبادئ فى "حسن الحوار" مزيد بيان لهذا الموضوع.

د- حرية الانتقال:

ومما يتصل بحرية العقيدة انتهى الوارد عن وجود غير المسلمين فى جزيرة العرب^(١٧٦) فقد صح عن أنبى (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"، وسمعه عمر بن الخطاب يقول (صلى الله عليه وسلم): "أخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً" ^(١٧٧).

ومن ابن عمر (رضى الله عنهما) أن عمر لجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز^(١٧٨).

وعن عائشة (رضى الله عنها) قالت: آخر ما عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "لا يترك بجزيرة العرب دينان" (١٧٩).

ولقد استلكت بعض العلماء على تخصيص الحجاز من جزيرة العرب بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) لما قال: "أخرجوهم من جزيرة العرب" أرفقه بقوله: "أخرجوهم من الحجاز" (١٨٠).

وقد حرر أ. فهمى هويدى المسألة فى كتابه: "مواطنون لا ذميون" تحت عنوان "تأمين البيت من الدخول" فترجع هناك (١٨١).

وعلى كل حال، فإن المسألة أدخل فى تنظيم وضع المدن المقدسة منها فى حرية انتقال غير المسلمين التى هى مكفولة لهم فى غير هذه الأماكن.

هـ الممارسات التاريخية:

جرى المسلمون الأوائل على كثافة الحريات الدينية لغير المسلمين، وقد نصت على ذلك عهودهم مع أهل الذمة وزخرت بذكره المراجع المعتمدة.

١- فى عهد عمر بن الخطاب إلى أهل إيلياء (القدس) نص على حريتهم وحرمة معابدهم وشعائهم: "هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسائر ملتهم، لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبتها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم. ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود..." (١٨٢).

٢- وفى عهد خالد بن الوليد لأهل عاتك: "...ولهم أن يضربوا نواويسهم فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا فى أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصليان فى أيام عيدهم" (١٨٣).

٣- وقد أعطى خالد بن الوليد مثل هذا العهد لأهل قرقيسيا، وهى بلدة على نهر الخابور (١٨٤).

٤- وعمر بن العاص لما فتح مصر أطلق الحرية الدينية للأقباط، ورد البطريرك بنيامين إلى كرسيه بعد تغيبه عنه ما يقرب من ثلاث عشرة سنة، بل إنه أمر باستقباله بكل حفوة عندما سار إلى الإسكندرية (١٨٥).

تساعاً- حسن الحوار:

وفى جو الحرية ينتش الحوار، والحوار آدابته التى بينها الإسلام: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بآيات الله وأنزلناهم وإلهم وإلهم واحد ونحن له مسلمون» (النبى: ٤٦) «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم

إن الموقف لم يعد يحتمل الجهود الجزئية المبعثرة، وإنما يتطلب تغييراً استراتيجياً تتجه فيه الجهود والأموال إلى مواجهة علمية مع الإلحاد المتمترس بالعلمانية، وإلى كسب منات الملايين من غير المتدينين في الغرب وفي أفريقيا إلى حظيرة الإيمان وهو ما يتطلب تخطيطاً مخلصاً نكباً من جبهة الإيمان^(١٨٨)

مسار المستقبل:

أ- المتنبع للأكليات الإسلامية المعاصرة يرى بوضوح الاتجاه العام لمسار المستقبل في الرؤية الإسلامية العامة والفقهية الخاصة في المسائل المتطقة بالعلاقات الدولية عامة وبمسائل الأقليات خاصة.

١- فكتابات محمد أبو زهرة وأبى الأعلى المودودي وعبد الكريم زيدان وسيد قطب ومحمد الغزالي ومحمد فتحي عثمان ويوسف القرضاوي وفهمي هويدى ومحمد عماره وراشد الغنوشي وطارق البشري ومحمد سليم العوا وغيرهم، وإن لم تتفق على كل الجزئيات إلا أن خطها العريض يشير إلى تجاوز مفاهيم الفقه التقليدى عن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، وإيراز مفهوم دار العهد^(١٨٩)، وعن أحكام أهل الذمة والمستأمنين وإيراز مفهوم المواطنة، على تفاوت بينهم فى مدى تجاوز المفاهيم التقليدية ومدى التمسك بالمفاهيم الجديدة.

ويلاحظ عموماً أن الإعلانين الإسلاميين الشعبى ١٩٨١ والرسمى ١٩٩٠ عن حقوق الإنسان فى الإسلام إن نصا على بعض حقوق الأقليات إلا أنهما لم ينصا على البعض الآخر، وإذا كان لهذا القصور دلالة على التردد والحساسية لدى واضعى هذين الإعلانين، فإن الدول الإسلامية المنضمة إلى المواثيق الدولية الخاصة بالأقليات ملزمة بالمعايير الدولية الواردة فيها، والتي لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية^(١٩٠).

٢- وإذا كان تجاوز القديم أسهل من تأسيس الجديد، فإن حركة تأسيس الجديد ينقصها القبول بالبدائل المعاصرة المتمثلة فى التنظيم الدولى وتوافقه وأيقته، ولها العذر كل العذر فى التردد فى قبول هذا التنظيم على وضعه الراهن الذى يخدم المصالح الاستعمارية والمفاهيم العلمانية والخطط الصهيونية والعداء القديم والمتجدد للإسلام والمسلمين، ويستخدم مراكز السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية كأولت للحفاظ على الوضع الراهن، وسحق أية محاولة للتصحيح.

ويتمثل التصحيح المطلوب فى مجالين: تصحيح المفاهيم، وتصحيح الأوضاع؛ إذ لا يتأتى تصحيح المفاهيم دون تصحيح الأوضاع، ومن الحقائق التى ينبغى للتوعية بها أن شعوب الدول الاستعمارية مفرج بها فى الجملة، ولكن فئة غير قليلة من صفوف مفكرىها تنظم الواقع وتعارضه،

وما حركات السلام الأخضر ومعارضة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية إلا مظاهر لهذه المصوحة التي ينبغي التعلون معها لتصحيح الوضع الدولي من الاستبداد الحالي للولايات المتحدة لا إلى ثنائية القطبية أو تعددها كما يأمل الكثيرون، ولكن إلى ديمقراطية حقيقية في التنظيم الدولي تقوم على إلغاء امتيازات الدول دافعة العضوية؛ ليحل محلها نظام يمثل الشعوب لا الحكومات، ويسعى إلى السلام والتنمية لا إلى الاحتكار والهيمنة وحماية صناعة السلاح وتجارة المخدرات. حينئذ - وحينئذ فقط - يقوم النظام العالمي الجديد الذي يمكن الإطمينان إليه والقبول به، ولن يعدد إليه بالإشرف بصورة محايدة متوازنة - على تطبيق الأنظمة الفرعية في مجالات نزاع السلاح وتحقيق أسلم المبنى على العدل، والأقلية، والمرأة، وغيرها.

ولا يكفي في هذا الصدد الاتجاهات الحالية إلى تعديل ميثاق الأمم المتحدة بزيادة عدد الأعضاء الدائمين طالما ظل حق الفيتو قائماً، فهذا الحق هو الأداة الأولى التي تستغلها الولايات المتحدة لترض إرادتها على المنظمة الدولية.

ب- وفي خصوص موضوع الأقليات أتمنى أن يتجه اهتمام علماء المسلمين ويتركز عملهم في المشروعين التاليين:

١- تطوير مشروع لفته للأقليات لا يمثل البحث الحالي سوى إرصاصات به، وإدارة حوار علمي جاد حوله داخل الدائرة الإسلامية مع الشيعة والأكراد والبرير ومسلمي الهند وغيرهم، وخارج الدائرة الإسلامية مع أقباط مصر ومسيحي لبنان وجنوبي السودان والمغرب والروس وغيرهم؛ لبورة مشروع تفصيلي لنظام عالمي للأقليات، تمهيداً لتقديمه إلى المنظمة الدولية عن طريق منظمة المؤتمر الإسلامي.

٢- إعداد مشروع يوضح معالم المساحة المشتركة في مجال العقائد والقيم والأخلاق التي ينبغي التعاون في إطارها بين مختلف العقائد والاتجاهات، وإدارة حوار علمي جاد حولها مع بعض المفكرين المسيحيين تمهيداً أطرحها على الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي ومنظمة اليونسكو ومنوبيين عن البوذيين والهندوس والكونفوشييين وغيرهم.

المبحث الثامن: نحو لفته جديد للأقليات:

١- يهدف هذا البحث كما أشرنا في مقدمته إلى تقديم رؤية لفته للأقليات نصب أنها جديدة، ليس في مضمونها المعتمد على الكتاب والسنة فصب، ولكن كذلك في تقديمها حلاً إسلامياً لمشكلة من مشكلات البشرية، التي تحاول حلها من خلال المواثيق الدولية، والتي كانت في رأينا - حتى عهد قريب مختلفة عن الأفق الإنساني الذي تتسم به الرؤية الإسلامية.

٢- ولعلّه قد اتضح من الدراسة الحالية أنه لا تعارض بين الاتجاه الدولي والرؤية الإسلامية بل بينهما يتكاملان؛ إذ تقدم الرؤية الإسلامية الأساس النظري والمبادئ العملية التي تشكل المادة التي تترجمها المواثيق الدولية إلى التزامات قانونية، وتنشئ لمراقبة تطبيقها الآليات الضرورية.

٣- ونرجو أن نكون بهذا التكمال قد بدأنا مسيرة أداء واجبنا نحو الإنسانية، الذي تفرضه علينا الطبيعة العالمية لدعوة الإسلام.

٤- والرؤية التي نقدمها هنا، وبحكم الطبيعة التي أشرنا إليها تصلح أساساً لمعاملة الأقليات غير الإسلامية في بلاد الإسلام، كما تصلح أساساً لمعاملة الأقليات المسلمة خارج البلاد الإسلامية، وكذلك فيما بين الأقليات والأغليات غير الإسلامية في أي مكان.

٥- وهذه الشمولية للرؤية تتبع من ضرورة العدل في تصور الحلول؛ إذ ينبغي أن تعامل الناس كما تحب أن يعاملوك، فلا تزدوج المعايير وفقاً لما إذا كنت في صف الأقلية أو في صف الأكثرية.

ومن هنا كان رفضنا للتصورات المبينة على مطالب الأقليات المسلمة، دون النظر إلى مطالب الأقليات غير المسلمة^(١١).

٦- وشمول الرؤية لا يعنى توحيد الحلول لكل البلاد؛ إذ أن الظروف مختلفة فينبغي أن تكون الحلول مختلفة، ولكنها تتبع جميعاً من تصور واحد، وتكامل بمكيال واحد، ولذلك تجد أننا وضعنا عدداً من الخيارات مبنية على عدد من الاعتبارات التي تراعى عند اختيار الحل المناسب، وتتراوح الخيارات بين اتجاهي الانفصال (في صورة الاستقلال أو الصورة الفيدرالية)، والتعايش (في صورة الترتيبات الخاصة أو الاندماج).

ونبدأ ببيان الاعتبارات، ثم نستعرض الخيارات.

أولاً- اعتبارات ينبغي مراعاتها:

هناك اعتبارات ينبغي مراعاتها عند بحث حلول مشاكل الأقليات لعل من أهمها:

١- عدد أفراد الأقلية أو الإقليت، ونسبتهم إلى العدد الكلي للسكان:

١- فالمسلمون في الهند أقلية لكن كون هذه الأقلية (١٣٥) مليون نسمة يجعلنا لا نستغرب وجود قانون أحوال شخصية خاص بهم.

٢- والمسيحيون في لبنان أقلية لا يتجاوز عددهم مليوناً، ٧٠ ألف، لكن كونهم يشكلون ٤٢% من السكان يجعلنا لا نستغرب الحقوق التي يتمتعون بها حيث رئيس الجمهورية وقائد الجيش.

ب- التركيز الجغرافي للأقلية:

١- قدم تركيز الأقلية في إقليم معين يجعل مستبعدًا للتفكير في إعطائهم إدارة محلية أو حكمًا ذاتيًا خاصًا بهم فضلًا عن استقلالهم بدولة لهم: مثال ذلك الأقباط في مصر.

٢- بينما تركّز الأقلية في إقليم معين يجعل خيارات الإدارة المحلية أو الحكم لذاتي أو الاستقلال واردة، مثال ذلك تركّز الأقليات المسيحية والنيقالات البدائية في جنوب السودان.

ج- التمثيل النسبي: لما كانت نظم الانتخابات الفردية لا تسمح بوصول ممثلي الأقليات إلى المجالس إلا في الدوائر التي يكون لهم فيها أغلبية عديدة فقد اتجه للتفكير إلى وسائل أخرى مثل:

٢- الانتخاب بالقرعة حيث يكون للأقلية مرشح ضمن قائمة يسر نجاحه إذا نجحت القائمة.

٢- أن يكون المطلوب نجاحهم في الدائرة عشرة مثلاً فلا يطلب من الناخب سوى انتخاب تسعة، بحيث ينجح تسعة يمثلون الأغلبية، ثم يؤخذ للمقعد العاشر من حصل على أعلى الأصوات بعد التسعة الفائزين.

٣- أن يكون للناخب حق توزيع أصواته العشرة - مثلاً بين- عشرة مرشحين أو جمع الأصوات العشرة لمرشح واحد ؛ مما يتيح فرصة لنجاح مرشح الأقلية بتركيز أصواتها له.

٤- أن يقوم رئيس الدولة بتعيين ممثلين للأقلية يعرضهم عن عدم إتاحة نظام الانتخاب فرصة لتمثيلهم.

٥- عمل مجالس استشارية للأقليات تدرس فيها مشاكلهم وترفع توصياتهم إلى الجهات المختصة.

٦- إنشاء وزارة للأقليات تهتم بشئونهم.

٧- تحديد نسبة من الوظائف تحجز للأقليات كحد أدنى لضمان عدم غيبتهم في فرص التوظيف.

د- حق تقرير المصير:

سبق أن بحثناه في المبحث الرابع (ثانيًا ح) وقلنا أننا لنأخذ بالتفسير الإيجابي الموسع لمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها المنصوص عليه في المادة الأولى في معاهدي ١٩٦٦ بما يشمل الأقليات الجنسية والدينية واللغوية.

ثانيًا- خيار الاستقلال:

خيار الاستقلال قد يتوصل إليه الطرفان بالتراضي كما حدث في تشيكو وسلوفاكيا السابقة، ونتج عنه تقسيم الدولة إلى دولتين: التشيك وسلوفاكيا، ويأخذ للتراضي عادة موافقة الدولة الأم واستفتاء شعبي في

الإقليم المطالب بالانفصال. وآخر مثال لذلك تيمور الشرقية التي انفصلت عن إندونيسيا، ومن قبلها ما سمي تفكك الاتحاد السوفيتي ويوغوسلافيا، وإن لم ينتج عنه انتهاء المشاكل، بل ترتب عليه من المشاكل لضعف ما كان موجودا من قبل. واستقلال باكستان عن الهند، ثم استقلال باكستان الشرقية (بنجلاديش) عن باكستان الغربية هو من هذا القبيل أيضا. (ومن الأمثلة المرشحة لهذا الحل كشمير^(١٢) وجنوب القبلين).

ومن الأمور التي ينبغي التنبيه لها وترتيبها قبل الاستقلال:

١- توافر عناصر الاستقلال الاقتصادي: فقد كشفت أوضاع الاتحاد السوفيتي السابقة أن بعض الصناعات خاصة العسكرية كانت وحدتها موزعة بين إقليم متعددة.

٢- توافر المنافذ البحرية للإقليم المنفصل حتى لا يكون محبوساً ومضطرباً إلى الاعتماد على جيرانه في النفاذ إلى البحار والأنهار.

٣- توافر الاتصال الإقليمي لكافة أجزاء الإقليم، لا كما يريد الصهاينة تقطيع أوصال الضفة الغربية.

ثالثاً- خيار الصورة الفيدرالية:

ونعبر بالفيدرالية هنا بالمعنى الواسع عن درجات مختلفة من الإدارة المحلية والحكم الذاتي والصورة الكونفيدرالية والصورة الفيدرالية بمعناها الضيق. وتنتشر هذه الصور عن بعضها تبعاً لما إذا كانت اللامركزية إدارية أو سياسية، ولما إذا كانت الأجزاء المنفصلة تكتسب شخصية دولية أو لا.

- ومن الأمثلة الفدرالية الناجحة الاتحاد السويسري، حيث تتمتع الأقليات الألمانية والفرنسية والإيطالية بمذبيها الكاثوليكي والبروتستانتى بكامل حقوقها.

- ومن الأمثلة المرشح لها حل الإدارة المحلية أو الحكم الذاتي جنوب السودان، حيث يتمسك الشماليون بوحدة السودان ويطلب الجنوبيون بالاستقلال.

- ومن الاقتراحات المتقدمة لحل مشكلة الأكراد صورة الإدارة المحلية أو الحكم الذاتي، وقد فرض الحل الأخير بصورة واقعية في ظل العدوان الأمريكي البريطاني على العراق.

رابعاً- خيار الأوضاع للخاصة:

وقد أدت الأوضاع التاريخية في كل من الهند ولبنان إلى ظهور ترتيبات خاصة للأقلية المسلمة في الهند وللأقلية المسيحية في لبنان، وأهم هذه الترتيبات في الهند هي وجود مجموعة من القوانين

الصادرة في السنوات ١٩٣٧، ١٩٣٩، ١٩٥٤ المنطقة بأحكام الزواج والطلاق والعدة والمهر والحضانة والورثة وحقوق ملكية للمرأة والهيئة والوقف والمستعدة من الشريعة الإسلامية^(١٣).

وأهم هذه الترتيبات في لبنان هي استقلال كل طائفة بمسائل الأحوال الشخصية الخاصة بها، والتمسك السلطة (رئيس جمهورية ماروني، ورئيس وزراء سني، ورئيس مجلس النواب شيعي).

ومن الصعب تصور تكرار مثل هذه الترتيبات؛ مما يجعل تسميتها خياراً غير واقعي.

مسار المستقبل: خامساً- خيار الاندماج النسبي:

والاندماج هنا نسبي، إذ تمارس الأقلية معظم مقتضيات المواطنة مع بعض الاستثناءات والامتيازات لحماية حقوق الأقلية.

ونوجز فيما يلي هذه الاستثناءات والامتيازات:

أ- في مجال العقيدة: حرية اعتناق الدين الذي يختاره، وقد سبق أن أشرنا إلى مبدأ الحرية الدينية، وما يثار حول تغيير الدين (الردة).

ب- في مجال العبادة: حرية ممارسة العبادة سراً وعامة، منفرداً أو في جماعة، ويضاف إلى ذلك:

١- حرية الدعوة إلى الصلاة بالأذان لدى المسلمين، ويزدق النواقيس لدى المسيحيين، في المدن والأحياء التي تتوافر فيها أغلبية للمسلمين أو للمسيحيين، بشرط عدم التشويش على الجماعات الأخرى في صلاتهم.

٢- حرية ارتداء الزي الذي يختاره الشخص تعبيراً عن انتمائه إلى ديانة معينة أو إلى وظيفة دينية يقوم بها.

٣- حرية استعمال الرموز والشعارات المختلفة، مثل: الصليبان، والسبح، واللافتات التي تحمل عبارات دينية بشرط ألا تكون مثيرة لمشاعر الآخرين.

٤- حرية إنشاء المعابد (مساجد، وكنائس، وغيرها) والجمعيات الدينية بنفس النسبة السكانية لجميع الأديان.

٥- حرية أداء الطقوس الجماعية والاحتفالات في الأعياد الدينية.

ج- في مجال التعليم الديني:

١- حق الوالدين في اختيار التطعيم الديني الذي يقدم للطفل حتى سن معينة يصبح بعدها الاختيار للطفل في متابعة التعليم الديني أو عدمه.

٢- يقوم بتقديم التعليم الدينى أساتذة متخصصون من نفس الديانة ومن الممارسين لها.

٣- حق الجالية الدينية فى إنشاء معاهد خاصة يقدم فيها التعليم الدينى فى حالة عدم تقديمه فى المدارس العامة، وحق إنشاء معاهد معلمين لتخريج معلمين مؤهلين لتدريس الدين.

٤- حق الجالية الدينية فى استقدام وعظم ومدرسين الدين من خارج البلاد فى حالة عدم توفرهم محلياً، وحقها فى إرسال بعثات للدراسة الدينية المتخصصة إلى مراكز خارج البلاد.

د- تعليم اللغة:

١- حق لوالدين فى تعليم أطفالهم لغتهم القومية.

٢- فى حالة عدم إتاحة المدارس العامة هذه الفرصة، يكون للجالية الحق فى إنشاء مدارس تعلم فيها اللغة القومية، ويكون لها الحق فى إنشاء معاهد معلمين لتخريج مدرسين اللغة.

٣- حق الجالية فى استقدام مدرسين لغة من خارج البلاد فى حالة عدم توفرهم محلياً، وحقها فى إرسال بعثات لدراسة اللغة بشكل تخصصى إلى مراكز خارج البلاد.

هـ- الدعوة / التبشير:

١- حق الجالية الدينية للأقلية فى الدعوة إلى دينها والتبشير به بواسطة اجتماعات ومحاضرات داخل معابدها وفى مراكز الجمعيات الدينية المشار إليها فى (٤ ب) أعلاه.

٢- حق الجالية الدينية للأقلية فى طباعة وتوزيع كتب ودوريات دينية.

٣- حق الجالية الدينية للأقلية فى تخصيص وقت لها فى أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية، وفى إنشاء أجهزة خاصة بها.

٤- يشترط فى مباشرة الحقوق المشار إليها فى البنود الثلاثة السابقة عدم المساس بالديانات الأخرى ومقدساتها وبمشارع معتقدها، وعدم تعكير صفو الأمن والنظام العام.

٥- حق الجالية الدينية للأقلية فى الحصول على تشريعات لاستقدام دعاة ومبشرين من خارج البلاد.

و- تشريعات الأسرة:

١- الأصل هو حق كل دولة فى وحدة القانون والقضاء على أراضيها، ولا يسمح بالاستثناء على مبدأ وحدة القانون إلا فى أضيق الحدود.

٢- يطبق بالنسبة لاعتقاد عقد الزواج واثاره وانتهاكه قانون البلد الذى تم فيه العقد ما لم يكن مخالفاً

لننظام العام في بلد التقاضي.

٣- يعتبر عقد الزواج الذي يبرم أمام سفارة دولة ما خاضعاً لقانون بلد السفارة مالم يكن مخالفاً للنظام العام في بلد التقاضي.

ز- أمن الأقلية:

تعتبر سلطات الأمن في كل بلد مسؤولة مسئولية خاصة عن حماية الأقلية الموجودة بالبلد، سواء كانوا مواطنين أو أجانب.

ح- العمل:

تتخذ الدولة التدابير اللازمة لضمان حق أفراد الأقلية في الحصول على العمل المناسب في وظائف الدولة وفي المؤسسات المملوكة للأغلبية، ولضمان حق أفراد الأغلبية في الحصول على العمل المناسب في وظائف المؤسسات المملوكة للأقلية.

ط- الحقوق السياسية:

ينبغي أن تراعى قوانين الانتخاب في الدول التي بها لقليات اعتماد نظم التمثيل النسبي للكفيلة ببتاحة فرصة تمثيل الأقلية في المجالس النيابية بما يتناسب مع نسبتهم العددية.

ي - حقوق أخرى:

ينبغي أن تيسر الدولة حصول الأقلية على مدافن خاصة بموتاهها، وحققها في الالتزام بتعاليم دينها فيما يتعلق بالذباح والحجاب وغيرها، وعلى تيسير قيام جاليات الأقلية بجمع التبرعات محلياً وتلقيها من الخارج.

ك - الممارسة الفعلية للحقوق:

ينبغي تيسير اعتراف الدولة بالأقليات وخاصة تيسير شروط الاعتراف الرسمية والفعلية، وإعطاء القضاء دوراً فعالاً في هذا المجال، وكذا في حالة انتهاك حقوق الأقلية سواء من قبل السلطات أو الأفراد والمؤسسات. ويمثل نظام الأمبود سمان الذي اعتمد في السويد سنة ١٩٨٦ نموذجاً في الرقابة والمتابعة^(١٤).

وبالله التوفيق

الهوامش

- ١- يراجع البحث الموسع في تعريف الأقلية في: د. وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام - القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٤م ص ٨- ٢٤. والتعريف الذي انتهى إليه هو أن الأقلية "جماعة غير مسيطرة من مواطني دولة، أقل عددا من بقية السكان، يرتبط أفرادها ببعضهم عن طريق روابط عرقية أو دينية أو لغوية أو ثقافية تميزهم بجلء عن بقية السكان، ويتضامن أفراد هذه الجماعة فيما بينهم للحفاظ على هذه الخصائص وتمييزها.
- ٢- هناك إلى جانب تصنيف الأقليات من حيث الخصائص المميزة لها، تصنيفها من حيث توزيعها الجغرافي على الدول، وتصنيفها من حيث توزيعها الجغرافي داخل الدولة الواحدة. انظر د. وائل علام، المرجع السابق ص ٢٥-٣٤.
- ٣- انظر دراسة المقررة الخاصة للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بعنوان "القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز للقاتمين على أساس الدين أو المعتقد" من رسائل مركز حقوق الإنسان، جنيف، ١٩٨٩م ص ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٤٨، ٤٩.
- ٤- القضاء على جميع أشكال التعصب، المرجع السابق، ص ٤٠.
- ٥- مركز حقوق الإنسان بمكتب الأمم المتحدة في جنيف، سويسرا، صحيفة وقائع رقم ٩ بعنوان "حقوق شعوب السكان الأصليين"، ص ١.
- منهم ٢,٢ مليون تركي. جريدة لشرق الأوسط (لندن) بتاريخ ١٩٩٩/٥/٩م وصحب تقارير ١٩٩٨ العدد ٣١، ٤ مليون يمثلون ٤,٣١% بخلاف أوروبا الشرقية
- 6- World Almanac and Book of Facts 2000
- ٧- جريدة الحياة، من لندن، في ٢٠/٤، ٢٦/٤/١٩٩٩م، نقلا عن كتاب "أوروبا والإسلام" لا نغسلر كارلسون، للحصول على جائزة لحن كتاب سويدي علم ١٩٩٤م.
- ٨- جريدة الشرق الأوسط، لندن، في ٢٣/٧/١٩٩٧م، نقلا عن تصريح للدكتور جيهودا رينهارتس - رئيس جامعة براندنيز الأمريكية إلى جريدة (جيزروز اليم بوست الاسرائيلية). جريدة لشرق الأوسط، لندن، ٢٥/٧/٢٠٠٠ في حوار مع د. أحمد الشريف رئيس المجلس الأمريكي الإسلامي.
- ٩- ABC News، أنيق من محطة BIC news في ١٣/١٢/١٩٩٧، وروجع في ٢٦/٢/١٩٩٩م.
- ١٠- جريدة العربي، القاهرة، ١٤/١٢/١٩٩٨ في حوار مع د. أحمد محمود الخطاب - الأمين العام المساعد للاتحاد الإسلامي في أمريكا.
- ١١- مصطفى الخلفي، الرابط، في إسلام أون لاين، ٢٤/١٢/٢٠٠٠

13- U.S.A State Department web site. 2000 Annual report on international Religious Freedom: India. p.2,3

طاهر بييج، المشاركة الإسلامية في التحول الاقتصادي الهندي، ندوة الأكايفت المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة ألاسها وأملها - الرياض: أعمال المؤتمر العالمي السادس الذي أقيمته (الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، سنة ١٩٨٦، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج٢- ص٧١٤، ٧١٥.

١٤- د. ظفر الله خان في: إسلام أون لاين، ٢٠/١٠/١٩٩٩م

١٥- فادي سلامة، في (الملك والنحل والأعراف) - التقرير السنوي الخامس ١٩٩٨ - القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، دار الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٨ - ص٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢-٢١٤.

١٦- مرجع سابق. CIA World Fact web، التقرير الأمريكي، مرجع سابق، ٢٠٠٠ .

١٧- فادي سلامة، الملك والنحل والأعراف، مرجع سابق، ص٢٠٣، ٢١١-٢١٢.

١٨- فيوليت داغر، الطفلة وحقوق الإنسان- القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥، ص٢٧-٢٩، وفادي سلامة، مرجع سابق ص٢٢٧.

١٩- فادي سلامة، مرجع سابق، ص٢٢٣.

٢٠- ك. ف. ابن محمد نور في adherents مرجع سابق.

٢١- سليمان شفيق، تقرير النمل والنحل والأعراف، مرجع سابق، ص١١٧، ١٥٧، ١٨٢.

٢٢- جريدة الشرق الأوسط، لندن، ١٩٩٩/٥/٩.

٢٣- جريدة الحياة، لندن، ٩٩/٤/٩٩، نقلا عن: صبرى سيجال، الأكراد وتاريخهم، بالفرنسية، باريس، ١٩٩٩. وفي تقديرات أخرى يتراوح العدد الإجمالي للكراد سنة ١٩٩٠ بين ١٢،١ مليون و ٢٥،٣ مليون، رافيق البستكي وفيليب فارح، العالم العربي: أطلس معلومات المجتمع والجغرافيا السياسية، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص٣٥.

٢٤- عصمت عبد المنعم، في: تقرير الملك والنحل والأعراف، مرجع سابق، ص١١٧.

٢٥- د. عادل طه يونس، العالم الإسلامي اليوم، القاهرة، مكتبة: ابن سينا، ١٩٩٠، ص٧٤. وفي تقدير ثان يبلغ عدد العرب ٤٠% ولكن يتكلم العربية ٥٢% من السكان (رافيق البستكي، مرجع سابق ص٣٦)، وفي تقدير ثالث يبلغ عدد المسلمين ٣٠ مليون بنسبة ٧٧% من السكان (ك.ف. ابن محمد نور مرجع سابق)، إحصاءات المسلمين لسنة ٢٠٠٠ نقلا عن الموسوعة المسيحية للعالم، باريس ١٩٨٢).

٢٦- عادل طه يونس، مرجع سابق، ص ٧٣، ٨٦.

27- Barrett: World Christian Encyclopedia, 1982.

28- CIA World Fact Book 1998.

29- website Council for World Mission, reviewed 1999

٣٠- د. عادل طه يونس، مرجع سابق، ص ٧٣، ٧٩، ٨٨.

31- CIA World fact Book, web. site , viewed 1998. مرجع سابق

٣٢- رافيق البستكي، مرجع سابق، ص ٢٩.

٣٣- د. محمد عمار، في المسألة القبطية، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠٠١ - ص ٨٨، ٨٩.

٣٤- صهيبي جاسم، الفلبين: مسارات الحرب والسلام في الجنوب المسلم، (الإسلام أون لاين. نت)، ٢٠٠١/١/٣٠، ص ٢.

٣٥- التقرير الأمريكي لسنة ٢٠٠٠، مرجع سابق، (الفلبين)، ص ٢، ٣.

د. عدنان علي رضا النحوي: ملحة اليوسنة والهرمسك الجريمة الكبرى - الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م - ص ٣٢، ٣١، عبد الله مبشر الطرازي، صفحات من تاريخ جمهورية اليوسنة والهرمسك - جدة، كلية الأدب، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ص ٢٠، ٢١، ٣٢. وفي قاموس لاروس للعقد والأديان، ١٩٩٤ يشكلون ١٠% من السكان، ميخائيل إساي ولخبار الدراسات الدينية مايو ١٩٩٤م مجلد ٩ عدد ٢ ص ٤-٥.

٣٦- وفي تقدير آخر يبلغ عدد المسلمين في صربيا ومنتجرو ٢ مليون يشكلون ١٩% من مجموع السكان البالغ عددهم ١١ مليون. (CIA World FactBook web site 1998).

٣٧- النحوي، مرجع سابق ص ٣٣، ٣٤.

٣٨- د. نادية مصطفى، أزمة كوسوفا بين الذكرى والأزمة الراهنة في (تقرير أممي في العالم عام ١٩٩٩ - ص ٥٦٧).

٣٩- وفقا للتقرير الأمريكي لسنة ٢٠٠٠ عن (بلجيكا)، مرجع سابق.

٤٠- د. عبد المحسن بن سعد الدلود، هوم الأقليات المسلمة في العالم - رصد تاريخي وثائقي لأوضاع الأقليات المسلمة وجهود المملكة في خدمتها - الرياض الهيئة العامة للكتاب، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ص ١٤١

٤١- جريدة الحياة (لندن)، ١٩٩٩/٤/٢٢، جريدة لوموند، تقديرات ١٩٩٨. التقرير الأمريكي لسنة ٢٠٠٠ (فرنسا) - ص ٢، ٣.

- ٤٢- عادل طه يونس، العالم الإسلامي اليوم، مرجع سابق - ص ٤٧.
- ٤٣- رفيق البستكي وآخرون، مرجع سابق - ص ١١٨.
- ٤٤- مرجع سابق، CIA World FactBook web site.
- ٤٥- نظار وفان علام، مرجع سابق ص ٢٠٨-٨٥.
- ٤٦- أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، دار الفكر، بدون تاريخ ص ٧٠٣.
- ٤٧- اعتدنا في هذه اللياقات على الموسوعة العربية للتصوير العالمية، مجلس الأمة المصري، الإدارة العامة للتشريع والفتوى، مصر ١٩٦٦، وعلى تقرير "لقضاء على جميع أشكال التعصب..."، مرجع سابق.
- ٤٨- تقرير (لقضاء على جميع أشكال التعصب...) ص ٢٠، ١٩.
- ٤٩- تمنع السلطات التركية تعليم اللغة الكردية في المدارس الخاصة بالأكراد الذين يزيد عددهم عن ١٥ مليون حسب بعض الإحصاءات (جريدة الشرق الأوسط، في ١/٤/١٩٩٩م).
- ٥٠- أحمد يوسف، الإسلام والأقليات والحرية الدينية - مجلة شئون الأقليات المسلمة مجلد ٢٠ العدد ١/٢٠٠٠ ص ٣٢-٣٠.
- ٥١- أحمد يوسف، المرجع السابق - ص ٣٣، ٣٥، ٣٩، والتقريب الأمريكي ٢٠٠٠، مرجع سابق.
- ٥٢- لظن أن هذا الشرط أكثر معقولة من شرط أن تكون الديانة كتفية.
- ٥٣- أحمد يوسف، المرجع السابق، ص ٣٢-٣٤.
- ٥٤- أحمد يوسف، المرجع نفسه ص ٣٣.
- ٥٥- نظار في تفصيل ذلك. وفان علام، مرجع سابق ص ٣٥-٨٤، ٢١٠-٢٩٥.
- ٥٦- لا تتضمن هذه المادة الهزيلة - التي استغرق إعدادها عشرين سنة من لجنة مختصة بهذا الأمر - أي إضافة أكثر من مبدأ عدم التمييز في ممارسة حقوق الإنسان المنصوص عليه في الميثاق سنة ١٩٤٥ وإعلان العالمي سنة ١٩٤٨. كذلك عجزت هذه اللجنة عن التوصل إلى تعريف لمفهوم الأقليات.
- ٥٧- سوف يأتي بيان بضوابط مقترحة في المبحث الأخير.
- ٥٨- بحث فرسيسكو كليونورتى - مقرر اللجنة الفرعية - في كتاب United Nations: Law, politics & practice ٨٩٢-٩٠٣.
- ٥٩- Fact sheet no 18 (Rev.1) Minority Rights. ص ٦، ٧.

٦٠- صدرت بخصوص حملاتهم معاهدة دولية، كما صدرت معاهدة بخصوص حماية عديمي الجنسية، وأخرى بخصوص اللاجئين، وإعلان بخصوص الأجانب، المرجع السابق - ص ٩.

٦١- المرجع نفسه - ص ٧.

٦٢- تقرير "القضاء على جميع أشكال التعصب"، مرجع سابق ص ٥١، ٥٠.

٦٣- المرجع نفسه ص ٥٣.

٦٤- المرجع نفسه - ص ٥٤، ٥٥، ٥٨.

٦٥- المرجع نفسه ص ٦١.

٦٦- المرجع نفسه - ص ٢٤، ٢٥.

المرجع نفسه - ص ٦٦.

67- The United Nations and Human rights 1945 - 1995 Manual on Human Rights Reporting U.N. centre for Human rights and U.N. Institute for training and research, U.N. new york, 1991 ص ٩٧ - ١٢٥

٦٨- أمزيد من التفاصيل يراجع تقرير اللجنة الفرعية - ص ٦٢-٦٥ ووثائق اليونسكو المشار إليها فيه.

٦٩- المرجع السابق ص ٦٠، ٢٧.

٧٠- رغم نظام التقارير والتوجيهات الخاصة بذلك التي سبق الإشارة إليها.

٧١- تقرير اللجنة الفرعية، مرجع سابق - ص ٤٩.

٧٢- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية - القاهرة: شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م - ص ١٤٥.

٧٣- ابن حزم، مرآة الإجماع في المبادئ والمعاملات والاعتقادات، القاهرة: دار زاهد للنقسي - ص ١١٥، ١١٦.

٧٤- الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، القاهرة: مكتبة التراث - ج ٨ ص ٢٢٥.

٧٥- فهمي هويدي، مواطنون لا زعمون موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين - القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥ - ص ١٧٧ - ١٨٨.

٧٦- فهمي هويدي، المرجع السابق ص ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١١، وابن القيم، أحكام أهل الذمة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٣، ج ٢ ص ٦٥٧.

٧٧- حسن لازين، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي - بيروت - لبنان: دار الفكر الحديث، ط ١، ٢٠١٤هـ -

- ١٩٨٢م. - ص ٩٢ نقلًا عن جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى ج٤، ص ١٣٤.
- ٧٨- انظر د. عزية على طه: منهجية جمع السنة وجمع الأنجيل (دراسة مقارنة). - الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٧، د. صبحى الصالح، علوم الحديث ومصطلحاته - بيروت: دار العلم للملايين، سنة ١٩٦٥، ط ٣، ص ١٤٦-١٥٥، د. محمد طاهر الجوابى، جهود المحققين فى نقد متن الحديث النبوى الشريف - تونس: نشر مؤسسات عبد الكريم عبد الله، ١٩٨٦، ص ٢٠٣-٢١٢.
- ٧٩- على صادق أبو هيف، القاتون الدولى العلم - الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٣. ص ٧٦٧، جعفر عبد السلام، مبادئ القاتون الدولى العلم - القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦ - ص ٨٢٣ - ٨٢٤، أحمد أبو الوفا، الوسيط فى القاتون الدولى العلم القاهرة دار النهضة العربية، ١٩٩٥ - ص ٥٧٩.
- ٨٠- محمد أبو زهرة، العائلات الدولية فى الإسلام - القاهرة: دار الفكر العربى، بدون تاريخ - ص ٣٦.
- ٨١- المرجع نفسه، ص ٣٢-٣٤.
- ٨٢- سنن الترمذى، كتاب العلم عن رسول الله الحديث رقم ٢٦١١، وابن ملجه فى كتاب الزهد، الحديث رقم ٤١٥٩، قال أبو عيسى حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المنذرى المخزونى ي ضعف الحديث من قبل حفظه.
- ٨٣- مسند أحمد، الحديث رقم ١٠٣٦٢، والترمذى فى كتاب المناقب ٣٨٩٠، ٣٨٩١، أبو داود فى كتاب الألب، ٤٤٥٢.
- ٨٤- أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد، ومنبع الفوائد لأبى بكر الهيئى - بيروت - لبنان: دار الكتاب، الطبعة الثانية ١٩٦٧، الجزء الثالث - ص ٢٦٦.
- ٨٥- سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة ١١، ١٩٨٥م، ج٦، ص ٣٥٨٥، ٣٨٤٨، ج١ - ص ٥٦، ج٥ ص ٢٨٨٥.
- ٨٦- أخرجه البخارى، باب أحاديث الأنبياء رقم ٣١٨٦، ومسلم، باب الفضائل، رقم ٤٣٦٢، ٤٣٦١.
- ٨٧- تفسير الفخر الرازى المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت - لبنان: دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٥٥هـ - ١٩٨٥م - المجلد الثالث عشر - ص ١١٢، ١١٣ وقطر كذلك الزمخشري، الكشاف، بيروت: دار المعرفة ج٣ ص ٢٠١، الفضل بن الحسن الطبرسى، جوامع الجامع فى تفسير القرآن الكريم - بيروت - لبنان: دار الأضواء، الطبعة الأولى ١٤٥٥هـ - ١٩٨٥م، الجزء الثانى ص ٢٨٠، سيد قطب، مرجع سابق ج٦ - ص ٣٢٤٨.
- ٨٨- الزمخشري، مرجع سابق، ج٣ - ص ٢٠١.
- ٨٩- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، بيروت - لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، المجلد السابع - ص ٦٣٩.

- ٩٠- المنتخب في تفسير القرآن الكريم، القاهرة مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة القرآن والسنة، الطبعة الثامنة عشرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م - ص ٣٣.
- ٩١- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق - ص ٢١.
- ٩٢- أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد ج ٣، ص ٢٦٦.
- ٩٣- من أبي داود، كتاب الأدب، باب العصية رقم ٤٤٥٦.
- ٩٤- صحيح مسلم، كتاب الأمانة، رقم ٣٤٣٧، والنسائي، كتاب تحريم الدم، رقم ٤٠٤٥، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العصية، رقم ٣٩٣٨.
- ٩٥- صحيح مسلم، كتاب الأمانة رقم ٣٤٣٦، ٣٤٣٧، مسند أحمد ٧٦٠٣، ٧٧١٦، ٩٩٤١، سنن النسائي، كتاب تحريم الدم ٤٠٤٥، ابن ماجه، الفتن، ٣٩٣٨.
- ٩٦- مسند أحمد ١٠٣٦٣، الترمذی، كتاب المناقب ٣٨٩٠، ٣٨٩١، أبو داود، كتاب الأدب ٤٤٥٢.
- ٩٧- متفق عليه: البخاري، كتاب تفسير القرآن ٤٥٢٧، مسلم في البر والصلة والأدب ٤٦٨١، ٤٦٨٢، ٤٦٨٣.
- ٩٨- قال العراقي رواه ابن المبارك في البر والصلة، كذا في إتحاف السادة المتقين للزيدي، ج ٨، ص ٣٧٥.
- ٩٩- مسند أحمد ١٦٨٢٧، ١٦٣٧٥، أبو داود في الأدب ٤٤٥٤، ابن ماجه في الفتن ٣٩٣٩.
- ١٠٠- أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، مرجع سابق، ج ١٠ ص ٦٢، وقال رواه الطبراني ورجاله رجاله رجال الصحيح.
- ١٠١- رواه ابن حبان في صحيحه، كما ورد في الموارد (٢٣١٥)، وقال الهيثمي (ج ١٠ ص ٦٤): رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح.
- ١٠٢- الحديث بروايتيه في صحيح مسلم رقم ٢٥٤٣ باب وصية النبي صلى الله عليه وسلم بأهل مصر، وفي مسند أحمد ج ٥ ص ١٧٤.
- ١٠٣- أورده الهيثمي ج ١٠ ص ٦٢، وقال: رواه الطبراني بإسنادين ورجاله لهما رجال الصحيح، كما رواه الحاكم بالرواية الثانية وصححه على شرط الشيخين وولقه الذهبي ج ٢ ص ٧٥٣، وعند الأزهري "الرحم" بأن أم إسماعيل منهم (تقلا عن: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي - القاهرة : مكتبة وهبة، ط ٣ سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ص ٢٦، ٢٧).
- ١٠٤- أخرجه أحمد ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد، مرجع سابق، ج ٣ ص ٢٦٦.
- ١٠٥- للمواطنة معنى متطرف قلم على وطنيته للتراب أو القومية العرقية أو ذات المضمون العلماني النديوي.

انظر في هذا المعنى: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٣ - ص ١٠

١٠٦- البدائع للكاسبي/ ج٥ ص ٢٨١، وفتح القدير ج٤ ص ٣٦٩، ٣٧٥، والمغني لابن قدامة ج٥ ص ٥١٦، وشرح منتهى الإرادات ج٢ ص ٤٢٩، والمبسوط ج١٠ ص ٨١، وشرح العناية على الهداية ج٤ ص ٣٧٠ (نقلا عن د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والممكتفين في دار الإسلام - بيروت - لبنان مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢ - ص ٦٣، هلمش ٢).

١٠٧- طارق البشري، حول لوضاع المشاركة في شئون الولايات العامة لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٠/٦٩، أغسطس - يناير ١٩٩٤ - ص ٢١٢ - ٢١٦.

١٠٨- موالاة غير المسلمين تعني مصالحتهم، ومصالحتهم، ومناصحتهم وإبرار العودة إليهم، وإنشاء أحوال المؤمنين بالباطنة إليهم. انظر الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير - بيروت: دار القرآن الكريم، ط٥ - ١٩٨١، ج١ - ص ٤٥١.

١٠٩- تفسير المنار، ج٤ ص ٨٢، ٨٣، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية الكويت: دار القلم، ١٩٨٨ - ٨٦، ٨٧.

١١٠- للمودودي، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق، ص ٦.

١١١- د. وائل علام، مرجع سابق - ص ٣١٧، ٣١٨.

١١٢- د. طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب الغنوشي، حقوق المواطنة، مرجع سابق - ص ١٣، ١٦.

١١٣- رواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن.

١١٤- رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ج٥ ص ٣٧٠ بإسناد حسن نقلا عن د. القرضاوي، غير المسلمين، مرجع سابق - ص ١١، د. حسين حامد حسان، حقوق الذميين، إسلام آباد، أكاديمية الدعوة - الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٥ - ص ٥.

١١٥- طبقات ابن سعد ج١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨، أبو عبيد في الأموال ص ١٨٢ (نقلا عن د. حسين حامد حسان، الحرية الدينية، إسلام آباد: أكاديمية الدعوة - الجامعة الإسلامية العلمية، الطبعة الأولى يناير ١٩٩٥ - ص ٦ هلمش ١٣).

١١٦- الطبري، تاريخ الرسل والأمم الملوك - بيروت - لبنان: دار القلموس الحديث، الجزء الرابع، ص ٢١٨.

١١٧- المغني لابن قدامة، مرجع سابق، ج٥ ص ٤٤٥، الكاسبي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - مصر، مطبعة الجمالية، الطبعة الأولى ١٩١٠ ج٧ ص ١١١

١١٨- مذكور في كتاب ابن الأثرق الأندلسي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم - تونس - ليبيا: الدار العربية ١٩٨٠ ص ٦٨٨ (نقلا عن د. أحمد أبو الوفاء، أثر لائمة الفقه في تطوير

قواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، القاهرة - مصر: دار النهضة العربية، ١٩٩٧، ص ١٨٧)

١١٩- للترافى، الفروق، بيروت: عالم الكتب، الفرق ١١٩ ج٣ ص ١٤-١٥

١٢٠- السيوطي، مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى - دمشق - سوريا / منشورات المكتب الإسلامى، ج٢ - ص ٦٠٢-٦٠٣.

١٢١- رواه عبد الرزاق، والبيهقي ضعف هذا الخبر كما فى السنن ج٨ ص ٣٠، ونظر تعقيب ابن الترمذى فى "الجههر النقى" حاشية السنن الكبرى، ونظر: المصنف ج١٠ ص ١٠١ (تقلا من القرضائى، مرجع سابق، ص ١٣)

١٢٢- المودودى، نظرية الإسلام وهدية، ص ٣٤٣ (تقلا عن الغوثى، مرجع سابق ص ١٠٨)، عبد القادر عودة، التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى - القاهرة - مصر: دار التراث للطبع والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٧٧، ج٢ ص ١٢٢، ١٢٤، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص ٢٦٨-٢٧٣، انظر أيضا ص ٢٥٤ وما بعدها، الكسائى، مرجع سابق، ج٧ ص ٢٣٧، رد المختار على الدر المختار، حاشية بن عابدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٥ ص ٣٤٤، ٣٤٤، الغوثى، مرجع سابق ص ١٠٦-١٠٧.

١٢٣- الكسائى ج٧ ص ٢٥٢، الأم للشافعى ج٦ ص ٤٠، ٤١، المهذب ج٢ ص ٢٠٤، المغنى ج٧ ص ٦٥١، كشاف القناع ج٤ ص ٣، الشرح الصغير للدردير ج٢ ص ٣٦٨ (تقلا عن: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق - ص ٢٧٣-٢٧٤).

١٢٤- وقد رجح هذا رأى د. زيدان، مرجع سابق، ص ٢٨٣. انظر أيضا ص ٢٧٥، ٢٧٦ من المرجع نفسه، حيث أحال إلى الكسائى ج٧ ص ٢٥٤، والهدية ج٨ ص ٣٠٧، والدر المختار ج٥ ص ٥٠٥، وشرح الغنية ج٨ ص ٣٠٧، وشرح الكنز للزيلعى ج٦ ص ١٢٨، ١٢٩، والجصاص ج٢ ص ٢٣٨، وسبل السلام شرح بلوغ المرام ج٣ ص ٣٤٢ - ٣٤٣، والروض للنضير ج٤ ص ٢٧٤-٢٧٥، وشرح الأزهار ج٤ ص ٤٤٣، وعبد القادر عودة، مرجع سابق ص ١٨٣.

١٢٥- الشرح الكبير لابن قدامة - بيروت - لبنان: دار الكتاب العربى للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ج١٠ ص ٦١١، ٦١٢، والغوثى، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ١١٢

١٢٦- ابن قدامة المغنى القاهرة - مصر: دار المنار، الطبعة الثالثة - ج٨ ص ٤٤٤-٤٤٥، زيدان ص ١٣١، ١٣٠.

١٢٧- والفرق بين القسط والير أن القسط هو العدل والير هو الإحصان (أى زبدهم فوق حقهم ونبتازل عن بعض ملانا من حق) د. يوسف القرضائى، قتلى معاصرة الكويت: دار الفلم، ٢٠٠١، ج٣ ص ١٨٩-١٩٠.

١٢٨- رواه أبو داود والبيهقى، والخراج لأبى يوسف ص ١٣٥، والسنن الكبرى ج٥ ص ٢٠٥.

١٢٩- رواه أبو يوسف فى الخراج، ص ٧٢-٧٣، وفى روية طبقت بن سعد ج١ ص ٢٨٧-٢٨٨، وأبو عبيد فى الأموال ص ٢٤٤، ٢٤٥ (تقلا عن د. حسين حامد حسان، حقوق اليمين مرجع سابق ص ٥) " ومن

سأل منهم حقاً فينبهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يؤخذ أحد منهم بظلم آخر."

١٣٠- قصة اختصام علي - وهو خليفة - والنصرا في علي درع إلى القاضي شريح، الذي حكم للنصرا في لآخه صاحب اليد على الدرع وعلى الابنة معه، ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، مصر، مطبعة المعادة، ج٨ - ص٤ - ٥.

١٣١- قصة عمر بن عبد العزيز في رد كتيسة يوحنا إلى النصاري (البلاذري في فتوح البلدان ص ١٧١-١٧٢) وقصة يزيد بن الوليد في رد النميمين إلى قبرص (البلاذري ص ٢١٤).

١٣٢- موقف الإمام الأوزاعي من إجلاد أهل الذمة من جبل لبنان ورسالته إلى والي العباسي، ابن سلام - الأموال، بيروت - لبنان: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٧٥ - ص ٢٢١-٢٢٢.

١٣٣- الكاساني، البدائع، ج٧ ص ١٠٠، وفي: زيدان، مرجع سابق - ص ٧٠ حيث علق في الهامش (فتشت عن هذا الحديث في كتب الحديث المعروفة فلم ألق عليه، وسألت عنه المحققين بطوم الحديث فلم يعرفوه وعلق في المتن بأن هذا الحديث وإن لم يرد في كتب الحديث المعروفة إلا أن معناه مقبول عند الفقهاء، وفيه بعض الأثر من السلف، فقد قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: "إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ونمازهم كمنائنا" الكاساني ج٧ ص ١١١، ومن دار قطن ج٢ ص ٣٥٠: "من كتبت له ذمتنا فذمة كمننا". وقد ورد الحديث عن الحسن مرسل كما في نصب الراية ج٣ ص ٤٤٧ وأخرجه ابن زنجويه في "الأموال".

١٣٤- راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، مرجع سابق - ص ٧٢.

135- Muhammad Hamidullah: Le Prophete de l'Islam, 4 edition, Paris 1979 tome I p.406-412.

١٣٦- فطر طارق البشري، مرجع سابق ص ٢١٦-٢١٩.

١٣٧- سعيد حوى، الإسلام - القاهرة مكتبة وهبه، ١٩٧٧، الجزء الثاني - ص ١٣.

١٣٨- الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق - ص ٢٥، ويرى المودودي (حقوق أهل الذمة، مرجع سابق - ص ٢٤، ٣٥) استثناء المناصب الرئيسية التي يحددها أهل الخبرة والقاعدة فيها أن الخدمات التي تنطبق بوضع الخطط العملية وتوجيه دوائر الحكومة المختلفة هي ذات المنزلة الخطيرة، ومثل هذه الخدمات التي لا تسند في كل نظام مبدئي إلا إلى الذين يؤمنون بمبادئه.

١٣٩- طارق البشري، حول أوضاع المشاركة، مرجع سابق، ص ٢١٦-٢١٩.

١٤٠- زيدان، مرجع سابق ص ٨٢-٨٤.

١٤١- نميز بين المجلس النيابي الذي يقوم بمهمة الرقابة على السلطة التنفيذية والمجلس التشريعي أو مجلس المجتهدين الذي يقوم بمهمة التشريع، ولا إشكال في عضوية غير المعلم في الأول، وفي رأينا أنه يجوز شتمال الثاني على ممثلين لغير المسلمين لتتعلق التشريع بهم كذلك ومن هذا الرأي تقى الدين

النبهاني (المستور الإسلامي)، ونستور للجمهورية الإيرانية وعبد الكريم زيدان، مرجع سابق ص ٨٣-٨٤.

١٤٢- انظر أيضًا لغوشي، مرجع سابق - ص ٨٤، ٨٥.

١٤٣- للمودودي، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق - ص ٣١، ٣٢.

١٤٤- ابن قدامة، المغني، مرجع سابق ج ٨ ص ٤٩٥-٤٩٦، للجصاص، أحكام القرآن - بيروت - لبنان، دار للكتاب العربي، ج ٢ ص ٩٢-٩٣، ومغني المحتاج إلى معرفة الألفاظ - المنهاج - مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٨ - ج ٤ ص ٢٤٢، الكلباسي، مرجع سابق، ج ٧ ص ١١١، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص ١٣٨-١٣٩، القرضاوي، مرجع سابق، ص ٣٥، ٣٧، ٦١.

والجزية ضريبة موحدة تجب على الرجال الذين يستطيعون حمل السلاح، وهي أقل قيمة من الزكاة الواجبة على المسلمين.

١٤٥- زيدان ص ١٥٥ وما بعدها، والقرضاوي ص ٣٧-٣٩، ولغوشي ص ١٠٠-١٠٢، ١٣٣-١٣٦.

١٤٦- أبو يوسف في الخراج، والطبري في تاريخه، والبلانزي في فتوح البلدان ص ٢١٧ (نقلًا عن القرضاوي، مرجع سابق، ص ٢٨، ٣٩) وأدم متر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة - ١٩٥٧، لجنة التكليف والترجمة والنشر، ج ١ ص ٩٦.

١٤٧- القرضاوي، مرجع سابق - ص ٣٧.

١٤٨- نص الرخص في الميسوط، ج ١ ص ٢١٢، على حرمة أخذ أموالهم بخير رضا أنفسهم.

١٤٩- البخاري، كتاب البيوع، باب شراء النبي بالنسيئة، الترمذي ١١٣٦، النسائي ٤٥٣١، ابن ماجه ٢٤٢٨، ٢٤٣٧، مسند أحمد ١١٥٥٥، ١١٩١٠، ١٢٦٩٢، ١٢٩٥٤، ١٣٠١٠.

١٥٠- البخاري، كتاب البيوع، باب شراء النبي بالنسيئة، صحيح مسلم، كتاب المساقاة ٣٠٠٧، ٣٠٠٨، ٣٠٠٩، النسائي، كتاب البيوع ٤٥٣٠، ٤٥٧١، ابن ماجه، الأحكام ٢٤٢٧، مسند أحمد، باقي مسند الانصار ٢٤٨٠٥، ٢٤٧٤٤، ٢٤١١٣، ٢٣٠١٧.

١٥١- البخاري، كتاب الجهاد والسير ٢٧٠٠، مسلم كتاب المساقاة ٣٠٠٧، ٣٠٠٨، ٣٠٠٩، للنسائي، كتاب البيوع ٤٥٣٠، ٤٥٧١، ابن ماجه، كتاب الأحكام ٢٤٢٧، مسند أحمد باقي مسند الانصار ٢٣٠١٧، ٢٤٨٠٥، ٢٤٧٤٤، ٢٤١١٣.

١٥٢- البخاري، كتاب الجنائز ١٢٦٨، أبو داود، كتاب الجنائز ٢٦٩١، أحمد باقي مسند المكثرين ١٢٣٣٠، ١٢٨٩٦، ١٣٣٣٩، ١٣٤٦٦.

١٥٣- متفق عليه: البخاري، كتاب الجنائز ١٢٢٨، مسلم، الجنائز ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، النسائي، الجنائز ١٨٩٦، ١٩٠٢، أبو داود، الجنائز ٢٧٦٠، أحمد، باقي مسند المكثرين ١٣٦٣٢، ١٣٩٠٦، ١٤٠٠٠، ١٤٢٨٤، ١٤١٩٦.

- ١٥٤- شرح السير الكبير ج٣ ص ٢٥٠ (نقلا عن د. زيدان، مرجع سابق (ص ٧٠-٧١).
- ١٥٥- ابن رشد، المقدمات - مصر: مطبعة المعادة، الجزء الثاني - ص ٢٨٩.
- ١٥٦- صحيح البخارى، كتاب الإجارة رقم ٢١٠٤، وأبو داود، كتاب النكاح، ٣٥٦١، وأحمد، كتاب مسند الشاميين ١٦٩٣، وكتاب باقى مسند الأنصار ٢٤٤٤٥، ٢٤٥٩٢.
- ١٥٧- أبو زهرة، العلاقات الدولية، مرجع سابق - ص ٤٢.
- ١٥٨- ابن سلام، الأموال، مرجع سابق - ص ٧٢٨قرة رقم ١٩٩٣.
- ١٥٩- ابن سلام، الأموال ١٩٧٥، دار الفكر للطباعة والنشر - ص ٧٢٨قرة ١٩٩٢.
- ١٦٠- الفراج لأبي يوسف ص ١٤٤ (نقلا عن زيدان، مرجع سابق - ص ١٠٣ - ١٠٤)، ويطبق عبد الكريم زيدان "ولابد أن الخليفة أبا بكر الصديق علم بما فعله خالد ولم ينكره، ولم ينكر ذلك أحد، فيكون إجماعاً.
- ١٦١- البلاذرى، ص ١٧٧ (نقلا عن زيدان، مرجع سابق - ص ١٠٤).
- ١٦٢- أبو يوسف، الفرج - ص ١٤٤ (نقلا عن زيدان، مرجع سابق، ص ١٠٤، ١٠٥).
- ١٦٣- المرجع السابق ص ٤٥-٤٦، ٦٤.
- ١٦٤- د. عبد الستار أبو غدة، محمد سليمان الأشقر، معجم الفقه الحنبلى - الكويت وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٤م، ج١ ص ٤٣٦.
- ١٦٥- الفتاوى، مرجع سابق - ص ٩٢-٩٠.
- ١٦٦- القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ج٣ ص ١٩٠.
- ١٦٧- فى مختصر تفسير ابن كثير للصاوى، بيروت / مرجع سابق ج١ ص ٢٣١، ٢٣٢: ولد نكروا أن سبب نزول هذه الآية فى قوم من الأنصار وإن كان حكمها علماً. وقل بن جرير عن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاة فتجعل على نفسها أن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقتلوا لا ندع لناطلا، فأنزل الله "عز وجل" (لا إكراه فى الدين). أخرجه أبو داود والترمذى. وعن ابن عباس قوله: (لا إكراه فى الدين) قال: نزلت فى رجل من الأنصار من بنى سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً قتل للنبي ﷺ ألا استكرهما، فبهما قد ألبا إلا النصرانية، فأنزل الله فيه ذلك. رواه ابن جرير والعمد.
- ١٦٨- وانظر الراى نفسه فى الفتاوى، مرجع سابق، ص ٥٣-٥٦، وسيد قطب، نحو مجتمع إسلامى - الأردن، عمان: مكتبة الأكسى، الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص ١٠٤-١٠٥.
- ١٦٩- د. إسماعيل الفاروقى، الديانات المسيحية العظمى، نيويورك - ماساتشوستس، ١٩٦٩ ص ٣٢٩.

١٧٠- لم ميتر، مرجع سابق، ج١ ص ٦٠.

١٧١- مسألة إظهار الشعائر من ضرب التوقيف ورفع الصليان مما اختلفت فيه المذاهب الفقهية، فذهب الحنابلة (كشاف القناع) إلى المنع، أما الحنفية والشافعية فقصروا المنع على لمصار المسلمين، وذهبوا إلى الجواز في القري والمواضع التي ليست من لمصار المسلمين ولو كان فيها عند كثير من أهل الإسلام (الكشاف ج٧ ص ١١٣، شرح السير الكبير ج٣ ص ٢٥١-٢٥٢، مغني المحتاج ج٤ ص ٢٥٧، نقلا عن عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص ٩٩). وقد أخذنا في الفقرة جـ أعلاه برأى الحنفية والشافعية.

١٧٢- زيدان، مرجع سابق - ص ٩٦-٩٩، القرضاوى، غير المسلمين، مرجع سابق ص ٢٠، ٢١، والذي نقل عن المقرئى في الخطوط وأشار إلى مراجع أخرى في هامش رقم (٢).

١٧٣- فهمى هويدى، مرجع سابق، ص ٦٧.

١٧٤- بعد فتح المسلمين خير وانتصارهم على اليهود جمعوا الخنقم وكان فيها نسخ من التوراة، فأمر النبي (ﷺ) بردها إلى اليهود (إمتاع الأسماع للمقرئى، القاهرة - مصر: دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٩٨١، الجزء الأول - ص ٢٤٤) الآية: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) سورة الأتعم لية ٦.

١٧٥- د. يوسف القرضاوى، جريمة الردة وعقوبة المرتد، مكتبة وهبة ١٩٩٦، جمال البناء، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، دار الفكر الإسلامى ١٩٩٨، د. محمد سليم المواء، فى أصول النظام الجنائى الإسلامى - القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣- ص ١٥١-١٧٠، عبد الرحمن الحطلى، حد الردة، مجلة المعلم المعاصر، العدد ٩٨ أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٠، ص ١٨٩-٢٠٦، وتقيب د. عوض محمد عوض عليه فى العدد نفسه ص ٢٠٧-٢١٤، الغنوشى، مرجع سابق، ص ٥٠.

١٧٦- الغنوشى، مرجع سابق ص ٦٨، ٧٢، ٧٥، المودودى، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق - ص ٣٣، ٣٤.

١٧٧- أخرجه البخارى فى صحيحه، كتاب الجزيرة، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، الفتح ٢٧٠/٦، ومسلم فى صحيحه ١٢٥٧/٣ حديث ٢٠.

١٧٨- رواه أحمد، وأخرجه مسلم فى صحيحه ١٢٨٨/٣، كتاب الجهاد والسير، انظر السلسلة الصحيحة ٦٢٩/٢ حديث ٩٢٤.

١٧٩- الشوكاتى فى نيل الأوطار ج٨، ص ٧٧.

١٨٠- أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ٢٧٤/٦، ٢٥٧، قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (٣٢٥/٥) رجال أحمد رجال الصحيح غير ابن إسحق، وأخرجه مالك فى الموطأ عن أبى شهاب بلفظ "لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب".

١٨١- أخرجه الحميدى فى مسنده ٤٦/١ حديث ٨٥، وأحمد فى مسنده ١٩٥/١، انظر راشد الغنوشى، حقوق

المواطنة، مرجع سابق - ص ٩٤-٩٥

١٨٢- لمهي هويدى، مواطنون لا نميون، مرجع سابق - ص ١٨٩-١٩٢

١٨٣- تاريخ الطبرى، مرجع سابق، ج٤، ص ١٥٩، القرضوى، غير المسلمين، مرجع سابق - ص ٢٠

١٨٤- الخراج لأبى يوسف ص ١٤٦، (نقلا عن زيدان، مرجع سابق - ص ١٠٠).

١٨٥- أبى يوسف، الخراج، ص ١٤٧ (نقلا عن زيدان، المرجع السابق، ص ١٠٠).

١٨٦- د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسى - ص ٣١٢-٣١٣ (نقلا عن زيدان، مرجع سابق - ص ١٠٠).

١٨٧- الغنوشى، مرجع سابق - ص ١٣١.

١٨٨- الموددى، حقوق أهل الذمة، مرجع سابق، ص ٣٢.

١٨٩- انظر أيضًا القرضوى، فتاوى مغلصرة، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٠٠-٢٠٣.

١٩٠- لا يكفى فى هذا الصدد اللجوء إلى تعميم الرأى للعالم إلى "دول إسلام ودول دعوة" لأن مفهوم دول العهد هو الذى يضع الأساس القانونى لعلاقات سلمية يمكن أن تمارس من خلالها الدعوة وغيرها من المصالح كالتجارة والعلم (من تقديم د. طه جابر الطوالى لكتاب الغنوشى حقوق المواطنة، مرجع سابق - ص ٢١)

١٩١- إعلان حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن مؤتمر قمة منظمة المؤتمر الإسلامى سنة ١٩٩٠، البيان العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن المجلس الإسلامى الأوروبى، سنة ١٩٨١، د. وائل هاشم، مرجع سابق - ص ٣٢١-٣٣١.

١٩٢- انظر بحث د. طه جابر الطوالى "على قبة الألفيات المسلمة" سلسلة لتتوير الإسلامى، دول نهضة مصر ٢٠٠٠ خلاصة ص ٤٩-٥١.

١٩٣- المادة ٣٧٠ من الدستور الهندى تنص على منح كشمير حكما ذاتيا

١٩٤- عبد الكبير، قانون الأحوال الشخصية فى الهند، ندوة الألفيات المسلمة، مرجع سابق - ج٢ - ص ٦٦٥، ٦٧٠، ٦٧٢.

للمسلمون ومشكلات التعددية الدينية والإثنية في جنوب السودان

د. حمدي عبد الرحمن حسن

د. محمد عاشور مهدي

مقدمة:

تعتبر مسألة الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي واحدة من أعقد القضايا ، ومصدراً أساسياً من مصادر الصراع والمشكلات المهددة لوحدة واستقرار الكثير من دول العالم الإسلامي.

وتتمثل مشكلة " جنوب السودان " واحدة من تلك المشكلات المتعلقة بالأقليات والفاجمة عن سوء إدارة النظم الحاكمة لعلاقتها مع تلك الأقليات .

ولقد تقاعلت العديد من العوامل الداخلية والخارجية تتعلق بالمواريث التاريخية في مرحلة الاستعمار وما بعدها ، وكذا تتعلق بالتطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي في السودان ، علاوة على عوامل أخرى تعود للتدخلات القوى الخارجية الإقليمية ودولية على نحو انعكس على طبيعة إدارة العلاقة بين النظم الحاكمة والأقليات القائمة في البلاد وعلى توازنات القوى بين الطرفين .

وقبل الخوض في تفاصيل الموضوع ينبغي الإشارة إلى ملاحظتين حاكمتين: أولهما: أن تناول مشكلة الأقليات لا ينفك عن تناول مشكلة السودان ككل .

ثانيهما : أن الحديث عن مشكلة الجنوب لا ينفى بحال وجود أقليات أخرى غير جنوبية تنتشر في أنحاء السودان .

المطلب الأول : المسلمون وواقع التعددية في جنوب السودان

أولاً : التعريف بالجنوب السوداني: (١)

١- للتقسيم الإداري: تنقسم منطقة جنوب السودان من الناحية الإدارية في الوقت الراهن (٢٠٠١م) إلى عشر ولايات ، نجمت عن تقسيم المديريات الثلاث (الاستوائية في أقصى الجنوب وعاصمتها مدينة جوبا) (بحر الغزال وعاصمتها مدينة واد) ثم (مديرية أعالي النيل وعاصمتها مدينة ملكال) ، وهي المديريات التي ظلت منذ عام ١٩٤٨ م تشكل معاً ما يعرف بالجنوب

السودانى، حيث إنه قبل هذا التاريخ كانت المديرية الاستوائية تسمى مديرية (منجلا)^(١)، وذلك حتى عام ١٩٣٥م حينما أُنشئت بحر الغزال ومنجلا رسميًا بالمديرية الاستوائية، وعليه فإنه من بين عام ١٩٣٥م - ١٩٤٨م كان جنوب السودان يتكون من مديرتين فقط، هما: المديرية الاستوائية، ومديرية أعلى النيل، ثم أُضيفت إليهما عام ١٩٤٨م مديرية بحر الغزال، على نحو ما سلف لليبان^(٢).

وبالنظر إلى أن للمديريات العشر الحالية في الجنوب السودانى هي نتاج تقسيم المديريات لثلاث (الاستوائية - بحر الغزال - أعلى النيل)، وبالنظر إلى التماثل بين الأقاليم الناجمة عن التقسيم الأخير لتلك المديريات، ورغبة في التركيز على ملامح التشابه والاختلاف في تلك المنطقة فإنه سوف يتم التعرف بإيجاز على أهم ملامح تلك المديريات الثلاث.

١- المديرية الاستوائية^(٣)

تقع بالقصى جنوب السودان، وتحلّ الجزء الأكبر من أرضه، وتشارك في حدودها مع خمس من الدول الأفريقية هي أثيوبيا في الشرق، وكينيا و أوغندا في الجنوب، ثم الكنفو الديمقراطية وأفريقيا الوسطى في الجنوب الغربى.

وقد ضمت المديرية الاستوائية إلى مديريات السودان عام ١٨٦٩م، وذلك حينما أرسل خديوى مصر إسماعيل حملة قوامها ١٧٠٠ رجل من المشاة المصريين والسودانيين؛ لفتح المنطقة والقضاء على تجارة الرقيق بها، وإقامة نقاط عسكرية لحماية الطريق وتنشيط التجارة في هذه الجهات^(٤).

وتعتبر المديرية الاستوائية من أخصب مناطق السودان؛ حيث يتخللها عدد من المجارى المائية القادمة من منابع النيل الاستوائية؛ علاوة على مياه الأمطار التى تسقط فى معظم شهور العام وتساعد على وجود الغابات ذات الأشجار الضخمة.

وعاصمة المديرية الاستوائية هي مدينة جوبا، وقد اكتسبها موقعها أهمية خاصة تاريخيًا حيث اختلفت منذ قرون لتكون نهاية خط مواصلات يبدأ من المحيط الهندى ماراً بشرق أفريقيا بوسطها ومنطقة جوبا - رغم أهميتها - منعزلة عن العالم من ناحية الشمال، حيث منطقة السدود النباتية التى تحول دون هذه الصلة.

٢- مديرية بحر الغزال^(٥)

تعتبر تلك المديرية أحدث المديريات الثلاث من ناحية التكوين الإدارى، حيث خططت حدودها الإدارية، وأعلن قيامها كما سلف للذكر - عام ١٩٤٨م.

ويحد المديرية من الشمال بحر العرب وبحر الغزال ويفصلاتها عن منطقتى دارفور وكردفان،

ويحدها من الشرق بحر الجبل الذي يفصلها عن مديرية أعالي النيل ، ومن الجنوب تتجاور في حدودها مع الكونغو الديموقراطية ولوغندا والمديرية الاستوائية .

وتنقسم المديرية إلى قسمين رئيسيين : أولهما : القسم الشمالي وهو متنوع خصب صالح للزراعة يروى بمياه النهر وفروعه وكذلك بمياه الأمطار التي تسقط تسعة أشهر في السنة تقريباً ، والقسم الثاني : هو القسم الجنوبي من المديرية وهو قليل الخصوبة ، تتخلله المرتفعات ، وتكثر فيه الغابات في بعض مناطقه .

وتنتشر في منطقة بحر الغزال السدود النابتية المكونة من تكاثف النباتات في مجرى النهر ، حيث تستهلك كميات كبيرة من مياهه ، كما تعوق حركة الملاحة والنقل والمواصلات عبر النهر وتعتبر مدينة واو هي عاصمة مديرية بحر الغزال .

٣- مديرية أعالي النيل :^(٧)

تقع تلك المديرية على بعد حوالي ٧٠٠ كم جنوب الخرطوم ، وقد تكونت تلك المديرية في الثلاثينيات من القرن العشرين ، وكانت قبل ذلك تعرف باسم محافظة "فاشودة" وعاصمتها مدينة فاشودة .

ويحد مديرية أعالي النيل من الشرق مديرية النيل الأزرق ، ومن الجنوب مديرية بحر الغزال ، ومن الغرب مديرية كردفان .

وتتميز مديرية أعالي النيل بأهمية كبيرة بالنسبة للسودان ، فهي النقطة التي يلتقي فيها شماله بجنوبه ، ومركز لتقاء روافد النهر وتفرعها .

وعاصمة مديرية أعالي النيل هي مدينة "ملكال" التي حلت محل العاصمة القديمة "فاشودة" التي تغير اسمها إلى "كودوك" .

وتعتبر مديرية أعالي النيل من أشهر مناطق الصيد في أفريقيا ، حيث يوجد بها قطعان كبيرة من الفيلة والتماسيح و فرس النهر . والزولف الضخمة وغيرها .

ب-الجماعات الإثنية في الجنوب:^(٨)

يضم جنوب السودان العديد من الجماعات الإثنية المتميزة الأصول والمثبينة في العادات والتقاليد والمعتقدات ، وفيما يلي لمحة موجزة عن أهم تلك الجماعات .

تعد جماعة الدنكا أشهر الجماعات الإثنية في جنوب السودان وأكثرها عددًا ، وينتشر أبناء تلك الجماعة في منطقة واسعة تمتد من مدينة لارنك في الشمال إلى مدينة لوف في الجنوب ، ومن بحر الغزال شرقًا إلى مديرتي كردفان ودارفور غربًا.

وتنقسم الدنكا إلى مجموعات من القبائل ، تنقسم بدورها إلى بطون وفخود وتسمى كل منها بأسماء الأماكن والحيوانات ، ويتركز وجود الدنكا في إقليم بحر الغزال وبحر العرب، حيث توجد معظم أراضيهم . وبصفة عامة يمكن التمييز بين قسمين رئيسيين لجماعة الدنكا، هما: القسم الشمالي: ويعرف أبناءه بدنكا الشمال ويميلون إلى الزراعة ، والقسم الثاني: هو دنكا الجنوب وهم رعاة وأصحاب ماشية.

ويعتق أغلب "الدنكا" المعتقدات التقليدية ، ولكن يوجد عدد من أبناء الدنكا يعتنق الإسلام، وكذا يعتنق آخرون المسيحية التي تنتشر بفعل البعثات التبشيرية على نحو ما سيرد البيان.

٢- جماعة الشيلوك: (١٠)

تأتي جماعة الشيلوك في المرتبة الثانية من ناحية العدد في جنوب السودان ومساحة الأراضي الخاضعة لنفوذها ، والتي تمتد على الضفة الغربية من النيل الأبيض من منطقة بحيرة "تو" إلى الشمال حتى مدينة الجبلين على دائرة عرض ١٢ درجة ، ويعيش بعض أبناء الشيلوك في المنطقة الممتدة من ملكال حتى نهر السوياط شرق النيل الأبيض . وتعتبر الماشية (البقر) أهم عنصر في الحياة الاقتصادية للشيلوك ، حيث إن الرعي هو الحرفة الرئيسية لديهم ، علاوة على المكاتب الاجتماعية التي يضيفها عدد رعوس الماشية على صاحبها في ذلك المجتمع ، ولا يمنع ذلك من تحول جالب من المجتمع إلى حرفة الزراعة التي لم تعد تقتصر على النساء كما كان الحال سابقًا.

ولمجتمع الشيلوك نظام اجتماعي هيراركي مكون من أربعة أقسام قمت زعيم الجماعة ملك الشيلوك - الذي يعرف بـ "الرت" وتعني الملك أو الزعيم - وبشكل الرث وعائلته وعائلات من سبقوه من الزعماء قمة المجتمع يليهم أعضاء الأسرة الحاكمة الذين حرموا - لسبب أو لآخر - من عضويتها مع تمتعهم بأوضاعهم الوظيفية وحق ممارستهم لبعض الطقوس والعادات ، والقسم الثالث يتكون من حاشية الرث وأتباعه، ثم أخيرًا عامة أفراد الجماعة .

والشيلوك أكثر قبائل الجنوب قربًا واختلاطًا بالعرب وسكان السودان الشمالي؛ الأمر الذي جعلهم أكثر تأثرًا بالدين الإسلامي والعادات والتقاليد العربية ، وإن ظل غالب أبناء الشيلوك على معتقداتهم التقليدية واعتنق آخرون المسيحية ، على اختلاف مذاهبها .

٢- جماعة النوير: (١١)

يقطن أبناء جماعة النوير مساحة نحو ثلاثين ألف ميل مربع من الجنوب السوداني ، يقع أغلبها في إقليم المستنقعات على ضفتي النيل الأبيض، ويمتدون شرقاً إلى حدود الحبشة وغرباً إلى كردفان. وتنقسم جماعة النوير إلى قسمين: شرقي، وغربي ، يتفرع كل منهما بدوره إلى أقسام أصغر ، ويعيشون في قرى متنازلة في القسم الشرقي على عكس الحال في القسم الغربي، حيث تنتشر قرى النوير على مسافات تصل في بعض الأحيان إلى ما يزيد عن خمسة وعشرين ميلاً.

وطبيعة مناطق النوير تنقسم بالقسوة ؛ حيث تعاني من الجفاف والقحولة صيفاً ومن المستنقعات وغزارة الأمطار شتاءً؛ الأمر الذي جعل حياة الجماعة قلقة على الترحال الدائم بحثاً عن الظروف الملائمة لمعيشتهم وحياة مواشيهم التي تعتبر عماد ثروتهم وحياتهم ، حيث تعتبر جماعة النوير أكثر الشعوب النيلية لفتاء للبقر بعد الدنكا.

٤- جماعة الزندي: (١٢)

تعتبر جماعة الزندي من أكبر الجماعات الإثنية عدداً، إلا أن نسبة المستقرين من أبنائها في السودان لا تتجاوز سدس تعداد جماعة الزندي.

وينتشر الزندي في المنطقة الممتدة من طمبورا غرباً إلى مريدي شرقاً، وتشترك حدود مناطق الزندي مع جمهوريتي أفريقيا الوسطى والكنفو الديموقراطية بمسافات كبيرة : ومدينة "يامبو" هي عاصمة إقليم الزندي.

ويشتهر إقليم الزندي بأنه من أحسن مناطق الزراعة على المطر الذي لا يكاد ينقطع طوال العام باستثناء شهور الشتاء الممتدة من أواخر ديسمبر حتى أوائل فبراير، ولا يمارس الرعي في مناطق الزندي؛ نظراً لانتشار ذبابة القمى نسي فيها.

ويخضع أبناء الزندي لسلطان رئيس القبيلة وساحرها (صانع المطر) ، كما يؤمنون بالسحر إلى أبعد الحدود .

وقد شهدت مناطق الزندي نشاطاً مكثفاً للإرساليات والمبشرين المسيحيين التي استطاعت جذب العديد من أبناء الزندي عبر خدماتها التعليمية والصحية التي تقدمها تلك الإرساليات.

٥- الجماعات الإثنية الأخرى :

علاوة على الجماعات الإثنية الكبرى - سلفه لبيان - المنتشرة في جنوب السودان ، توجد مجموعة أخرى من جماعات إثنية أخرى أقل عدداً منها جماعة "الينام ينم " التي تنتشر في

أقصى جنوب غرب السودان في حدوده المشتركة مع الكنفو الديموقراطية وأفريقيا الوسطى، ويرجح أنهم جزء من الزاندي. وبالاتجاه ناحية الشمال يلاحظ وجود جماعات إثنية أخرى فرعية منها جماعات المبلن والبرن والبرتا والاتصنا علاوة على قبائل أخرى تنتشر في المديرية الجنوبية الثلاث أغلبها فروع للجماعات الإثنية الكبرى سالفة البيان، ومن أشهر تلك القبائل: اللوتوكو، والجانتقي، للفرنتيت، المادي، الجور، البلقو، القولو، المورو، الشيرى.^(١٣)

ج- اللغة^(١٤): يوجد بالسودان بصفة عامة ما يزيد عن ١١٥ لغة ولهجة وبالنسبة لجنوب السودان يذهب علماء اللغات واللهجات إلى أن لهجات الجنوب تنتمي جميعها إلى أسرة لغوية واحدة هي اللغات النيلية أو المجموعة النيلية.

واللغات النيلية بمثابة لهجات، تختص كل جماعة إثنية كبيرة بوحدة، فهناك لهجة الدنكا هي الأكثر انتشاراً وأعم استعمالاً؛ لسهولة النسيب وكثرة المتحدثين بها.

وإلى جانب اللهجات سالفة البيان فإنه توجد جماعات كثيرة تنطق باللغة العربية، وتحدث الكثيرون- لاسيما من المتعلمين - اللغة الإنجليزية بفعل نشاط الإرساليات الأجنبية والمدارس الملحقة بها، والتي سعت إلى التصبيق على اللغة العربية وانتشارها في الجنوب لما بين العربية والإسلام من صلة وثيقة.

د- الدين والمعتقدات^(١٥): يدين معظم أهل جنوب السودان بالوثنية، حيث يعتقدون بوجود إله عظيم قادر خلق - يختلف اسمه من جماعة إثنية إلى أخرى - إلا أنهم لا يجرعون على مخاطبة ذلك الإله مباشرة؛ لذا فإنهم يلجأون إلى البحث عن وسيط يحمل مطالبهم إلى ذلك الإله، ولهذا الوسيط تقام الهياكل وتقدم القرابين.

أما المسيحية فعلى الرغم من دخولها شمال السودان منذ القرن الخامس الميلادي وقبام مملكة النوبة المسيحية واستمرارها لمدة سبعة قرون، إلا أنه لم يكتب للمسيحية الانتشار في الجنوب إلا مع المرحلة الاستعمارية وما صاحبها من إرساليات تبشيرية خلال القرن التاسع عشر عملت على نشر المذهبين الكاثوليكي والبروتستانت بتفرعاتهما المختلفة؛ الأمر الذي أدى إلى نقل الخلافات المذهبية المسيحية إلى جنوب السودان^(١٦).

ورغم كافة الجهود المسيحية سالفة البيان، فإن للمسيحية لا زالت تحتل المرتبة الثالثة من حيث عدد المعتنقين بعد كل من الوثنية والإسلام، وبالنسبة للإسلام، فإنه منذ الفتح الإسلامي للسودان منذ القرن السابع الميلادي، أخذ الإسلام واللغة العربية يشقان طريقهما جنوب الوادي على يد التجار والدعاة المسلمين، إلا أنه لم يسجل التاريخ قيام حكم إسلامي موحد في جنوب السودان كالذي قام في "منار" و "الفنجر" أو "جبال النوبا"^(١٧).

ورغم محدودية الإحصاءات الخاصة بتعداد أتباع الديانات المختلفة في جنوب السودان ، وضعف مصداقيتها . فإن المرجح أن أتباع المعتقدات التقليدية (الوثنية) يمثلون ما يتراوح بين ٦٠-٦٥% من سكان الجنوب، ويبلغ تعداد المسلمين ما بين ١٢ إلى ١٥% من سكان الجنوب السوداني^(١٨).

المطلب الثاني : التطور التاريخي لمشكلة الجنوب قبل الاستقلال^(١٩)

تجمع الدراسات على أن الجنوب السوداني لم يعرف نظم حكم مركزية قلارة على بسط سلطانها ونفوذها على كافة الجماعات الإثنية والقبائل طوال تاريخه ، وذلك على الرغم من قيام العديد من الممالك والإمارات واسعة النفوذ إلى الشمال والجنوب والشرق والغرب من منطقة جنوب السودان ، ويعزى ذلك في جانب منه إلى الطبيعة الجغرافية الطاردة في جنوب السودان لاسيما في أشهر الأمطار .

ويمكن القول: إنه حتى مطلع القرن العشرين كان جنوب السودان من الناحية الإسلامية دار دعوة على المستوى العقدي، حيث اقتصر الوجود الإسلامي على الدعاة من التجار المسلمين، والذين لم يصادفوا كثير نجاح بفعل عوامل عدة أبرزها سيادة التعامل العسكري والإداري مع مواطني تلك المناطق في ظل سمي النظام المصري لتوطيد نفوذه بالمنطقة ، علاوة على ما لُصق بالتجار العرب المسلمين من تهم للتجارة في الرقيق؛ الأمر الذي صنع حاجزاً في العلاقة بين الطرفين^(٢٠).

ولم يختلف الأمر كثيراً في ظل حكم المهديّة للسودان حيث نظر الأخيرون إلى سكان الجنوب على أنهم كفرة يخضعون لأحد ثلاثة بدائل الإسلام أو الجزية أو السيف ، كما أن الخطاب السياسي لبعض قادة الحركة المهديّة شابته نظرة دونية لمناطق الجنوب باعتبارها مناطق عبيد^(٢١)، وذلك على الرغم من نجاح الحركة في توحيد الشعب حتى القبائل الجنوبية لأكثر من عقد من الزمان^(٢٢).

وتتمثل مرحلة الحكم الثنائي التي يورخ لها بعلم ١٨٩٩م وتوقيع اتفاقية الحكم الثنائي المصري البريطاني للسودان ، نقطة فاصلة في تاريخ تبلور وتطور مشكلة الجنوب السوداني ، في ضوء ما شهده تلك المرحلة من ممارسات وقوانين كان لها تأثير ممتد وفاعل بشأن قضية الجنوب ، وفيما يلي عرض لبعض أهم ملامح تلك المرحلة .

أمرحلة الحكم الثنائي وقانون المناطق المقفلة^(٢٣):

يعتبر إبرام اتفاق الحكم الثنائي المصري البريطاني للسودان عام ١٨٩٩م أول خطوة عملية وقانونية خطتها بريطانيا نحو تقليص النفوذ والحدود المصرية جنوباً وذلك في أعقاب إخمد الثورة المهديّة في السودان عام ١٨٩٨م ، وهو ما نجحت فيه بريطانيا من خلال تقييد وضع السودان

استناداً إلى ما أسمته بريطانيا "بحق الفتح" أو مشاركتها الحكومة المصرية في استرجاع البلاد .

وكان استيلاء بريطانيا على مقاليد الأمور في السودان باسم مصر منغلاً لتنفيذ سياستها الهادفة إلى فصل جنوب السودان عن شماله عبر مرحطين استراتيجيتين: أولهما: يمكن إرجاعها إلى عام ١٩٠٢م حينما رأت الإدارة البريطانية أن تدير جنوب السودان بصورة مختلفة عن شماله، بدعوى اختلاف ظروف الجنوب عن الشمال.

وقد عرف نظام إدارة الجنوب السوداني بنظام الحكم غير المباشر ، والذي اعتمدت فيه الإدارة البريطانية على زعماء القبائل والجماعات الإثنية في الجنوب؛ ليدبروا نياية عنهم الأمور تحت إشراف وتوجيه المفتش الإنجليزي في الإقليم ، الأمر الذي حول زعماء الجنوب ورؤساء قبائلها إلى أداة لتحقيق السياسة البريطانية في السودان .

ومن ناحيتها ، سعت الإدارة البريطانية إلى معارضة الإرساليات التبشيرية في محاولة لتكريس الاختلاف بين شمال السودان وجنوبه ، وبلغت السياسة البريطانية في هذا الصدد ذروتها مع صدور قانون المناطق المقفلة ، الأمر الذي حول سياسة بريطانيا المستقرة لفصل الشمال عن الجنوب إلى سياسة سافرة . وكانت بداية هذه السياسة لسافرة لفصل الجنوب عن الشمال مذكورة تقدمت بها الإدارة الإنجليزية في السودان إلى لجنة ملتر عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، أوضحت فيها ضرورة إبعاد جنوب السودان عن شماله ، وعن أي تأثير إسلامي حافظاً على طبيعته الخاصة على نحو يسهل معه ضم الجنوب إلى المستعمرات الإنجليزية في شرق أو وسط أفريقيا ، أو فصله كمستعمرة بريطانية مستقلة . وقد استجابت لجنة ملتر لمشروع الإدارة البريطانية في السودان و أوصت بتطبيقه ؛ الأمر الذي نجم عنه صدور قانون المناطق المقفلة في عام ١٩٢٢م.

وقد نص قانون المناطق المقفلة على أنه :

"يحرم على غير السودانيين ، باستثناء موظفي الحكومة في إنشاء أدينتهم للعمل والمسافرين العابرين ، يحرم عليهم الدخول إلى مناطق معينة أو التجارة فيها - ما لم يكن لديهم ترخيص من وزارة الداخلية أو محافظ المديرية المختصة ويمنع السودانيون أيضاً - في حالات معينة من الدخول إلى هذه المناطق للتجارة فيها . والمناطق المعينة بهذا المرسوم هي الاستوائية، ومديرية بحر الغزال ، ومديرية أعالي النيل ، وبعض مناطق أخرى مثل جبال النوبا وجنوب مديرية النيل الأزرق " .

وعلى الرغم من أن تفسير الإدارة البريطانية لهذا القانون بأنه شرع لحماية أبناء الجنوب والشمال على السواء ^(٢٤) . فإن الوثائق والممارسات الواقعية تشير إلى أن الهدف الرئيسي من ذلك القانون هو إقصاء النفوذ الإسلامي العربي ، حيث تم تشجيع التجار اليونانيين والسوريين؛ ليحلوا محل التجار الشماليين علاوة على السعي إلى الارتقاء باللهجات المحلية لتكون لغة تعامل بين أهل

الجنوب يمكن من خلالها تدريس الإنجيل والتبشير به إضافة إلى اللغة الإنجليزية . يدلل على ذلك مراسلات الإدارة البريطانية في السودان التي كتبت على "ضرورة محاربة استخدام اللغة العربية من أجل تنفيذ الخطة العامة للإدارة " . وجتج بعض المفتشين إلى التشدد في ظل تلك السياسة ؛ حيث منعوا استخدام الأسماء العربية أو إطلاقها على الأطفال مواطني تلك المناطق ، كما حظروا بيع أو ارتداء الملابس العربية المستخدمة في الشمال ، بل بلغ الأمر حد طرد مدير بحر الغزال نحو ٥٠٠ نسمة من أبناء غرب أفريقيا المسلمين من المنطقة الخاضعة له . بهدف إيجاد منطقة خاوية من المسلمين بين دارفور وبحر الغزال ، لا يسمح لأحد بحجورها ، وأشار مدير بحر الغزال صراحة إلى أن هدفه أن يرى مسجد المنطقة مهجوراً حتى لو حول المنطقة الموجود بها للمسجد عن مكانها ^(٢٥) . كما قامت الإدارة بإغلاق المحاكم الشرعية بالجنوب .

وتمشيًا مع تلك السياسة تركت الإدارة البريطانية في الجنوب الحرية كملعة للإرساليات في التصرف في شئون التعليم من حيث وضع المناهج واختيار المواد التي تراها ، ووضع نظم ولوائح القبول وعدد المدارس في أنحاء الجنوب ، وإمعانًا في عملية الفصل رأت الإدارة البريطانية أن تبعث بخريجي مدارس الجنوب التابعة للإرساليات إلى معاهد أوغندا ؛ لتلقى تعليمهم العالي هناك بدلاً من الخرطوم . يؤكد ذلك ما ورد في تقرير رسمي كتبه مدير المعارف السودانية من قوله :

" من العيب الفصل بين التعليم والدين ... ولما كانت المسيحية أصلح لأهل الجنوب من الإسلام ، فإنه ينبغي والحالة هذه أن تكون اللغة الإنجليزية هي لغة التعليم في الجنوب ، كما أنه يتحتم إرسال النجباء من أبناء الجنوب إلى مدارس وكليات أوغندا حتى ترسخ عقيدتهم المسيحية ^(٢٦) .

وقد استمرت أحوال التعليم في جنوب السودان على هذا النحو حتى عام ١٩٤٨ حينما صدر قرار بضم مدارس الجنوب التابعة للإرساليات إلى وزارة المعارف وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية في التعليم ، وجاء ذلك القرار في العام التالي لحد مؤتمر جوبا الشهير الذي عقد في ١٨ يونيو ١٩٤٧م لبحث عدد من القضايا المهمة ، وكان على رأسها موضوع الوحدة بين جنوب السودان وشماله ^(٢٧) .

وبصفة عامة يمكن القول إن قانون المناطق المقتلة وإن فشل في تحقيق غايته القصوى بفصل جنوب السودان وضمه إلى مستعمرات بريطانيا شرق أو وسط القارة ، إلا أن ممارسات الإدارة البريطانية نجحت في بذر بذور الشقاق بين الجنوب والشمال بفعل ما كرسته من تخلف اقتصادي واجتماعي بالجنوب ، وما أوجده من نخب جنوبية ذات تعليم غربي تبشيري معاد لكل ما هو عربي أو إسلامي . وهي العوامل التي تكلفت مما لتخلق حاجزاً نفسياً واقعياً بين جنوب السودان وشماله

قدر له أن يكون عاملاً أساسياً فيما شهدته البلاد من توترات وعدم استقرار في ضوء فشل النظم المتعاقبة على حكم السودان منذ استقلاله في التعامل مع مطالب الجنوبيين وإدارة العلاقة معهم على أسس واضحة ومستقرة^(٢٨).

ب- مرحلة المفاوضات وتقرير المصير^(٢٩):

مع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م ظل موضوع السودان بصفة عامة وجنوب السودان خاصة، حجر عثرة في المفاوضات المصرية - البريطانية بشأن استقلال البلاد وتقرير المصير للسودان. الأمر الذي دفع حكومة الثورة إلى تكثيف الجهود للتوصل إلى تسوية بشأن السودان؛ لذا فإنه ردًا على مذكرة لحكومة بريطانيا بشأن الدخول في مفاوضات تستهدف تحقيق الحكم الذاتي وتقرير المصير للسودان، اقترحت مصر البدء في فترة انتقالية لا تتجاوز ثلاث سنوات يمارس السودانيون خلالها الحكم الذاتي الكامل، وأن يصفى الحكم الثنائي الذي كان قائمًا في السودان وأن ينهي إنهاء فعليًا، وأن تتم عملية "سونة" للوظائف بمعنى نقل الوظائف التي يشغلها الأجانب إلى السودانيين خلال الفترة الانتقالية أي فيما لا يزيد على ثلاث سنوات مع البدء بوظائف الإدارة والبوليس والجيش لضمان نزاهة انتخابات تقرير المصير.

ومنذ بدء المفاوضات بدا واضحًا أن ورقة جنوب السودان ستظل أحد أدوات الضغط البريطانية على مصر، من خلال تأليب جماعات الجنوب ضد مساعي وحدة وادي النيل، والتهديد بانفصال الجنوب السوداني حال الإصرار على وحدة مصر والسودان، وذلك بدعوى الخشية من فرض عروبة وإسلامية لشمال على جنوب السودان، وعلى الرغم من توقيع اتفاقية الحكم الذاتي وتقرير المصير في ١٢ فبراير ١٩٥٣م^(٣٠)، وتضمنها النص على وحدة السودان بوصفه إقليمًا واحدًا، فإن انتشار الشائعات في الجنوب بأن الاتفاقية قد أغفلت حقوقهم، علاوة على بعض الأخطاء التي شابت أداء لجنة سونة للوظائف، وكذا المعركة الانتخابية للبرلمان السوداني بمجلسيه، للشيوخ والنواب؛ كل ذلك أدى إلى حدوث نوع من اللبلة والاضطراب في الجنوب؛ وأدى إلى تدهور العلاقات بين شمال السودان وجنوبه، خاصة بعد زيارة رئيس الحكومة الانتقالية إسماعيل الأزهرى عام ١٩٥٥م للجنوب؛ وتلكه المسك بوحدة البلاد شماله وجنوبه وأن حكومته لن تنهالون وأن لديها الجيش والبوليس وكافة أنواع القوة التي تسلك موقفها، الأمر الذي اعتبره زعماء الجنوب تهديدًا صارخًا باستعمال القوة ضدهم، وهو ما قاد عبر تفاعله مع عوامل أخرى إلى تمرد الفرقة الأمستوائية الجنوبية في أغسطس ١٩٥٥م حينما تم استدعائها للمشاركة في الاحتفال باستقلال البلاد، حيث ساد الاعتقاد بأن الغرض من الاستدعاء هو تصفية تلك الفرقة، وهو ما قاد إلى سلسلة من الصدامات الداخلية عبر تاريخ السودان بين متمردي الجنوب على اختلاف انتماءاتهم وتنظيماتهم والنظم الحاكمة في شمال السودان، والتي تبأنت موقفها وسياساتها في إدارة مشكلة الجنوب^(٣١). وهو ما تعالجه النقطة التالية.

المطلب الثالث : سياسات النظم السودانية تجاه مشكلة الجنوب^(٣٢)

ليس الغرض في هذا المقام التتبع للتصلي لسياسات النظم المتعاقبة على السودان في تعاملها مع مشكلة الجنوب ، وإنما الهدف تحديد الفسفة الأساسية والخطوط العريضة لمدرجات النخب الحاكمة لسبل حل المشكلة ؛ وانطلاقاً من ذلك التحديد يمكن القول: إن الحكومة الانتقالية بقيادة رئيس الوزراء إسماعيل الأهرى ثم خلفه اللواء عبد الله خليل في تعاملهم مع مشكلة الجنوب لم يكونوا على استعداد لتقبل فكرة استقلال الجنوب أو إقامة علاقة فيدرالية معه ؛ لتعارض ذلك مع تاريخهم للنضال من أجل استقلال السودان ووحدة ، وتشير الدراسات إلى اعتقاد قادة ذلك النظام أن مطالب النخب المثقفة للجنوبية هي مجرد شطحات ناجمة عن تأثير المبرشرين والإداريين البريطانيين ، وأن هؤلاء الجنوبيين – من وجهة نظرهم – سوف يقبلون في النهاية حقيقة أن السودان مرتبط حضارياً بالعروبة والإسلام ، وأن لزمناً كئيل بتجسير الفجوة الحضارية والتنمية بين شمال البلاد وجنوبه ، وأن قادة الاستقلال هم القادرون على تحقيق التنمية الاقتصادية والوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية^(٣٣) .

ولكن سرعان ما تحطمت تلك النظرة المثالية ، في ظل إصرار الجنوبيين على الأخذ بالفيدرالية وتسكهم بضرورة مناقشة البرلمان لذلك الأمر ومماثلة الحكومة في الاستجابة لذلك المطلب ، علاوة على أن ضعف الأداء الاقتصادي ومعاناة البلاد من أزمة اقتصادية قد أسفر عن عجز الحكومة عن تلبية مطالب الجنوبيين وأمالهم في رفع مستوى معيشتهم ، وقاد ذلك متضافراً مع غيره من العوامل الداخلية والإقليمية إلى وقوع انقلاب عسكري في ١٧ نوفمبر ١٩٥٨م بقيادة الفريق إبراهيم عبود^(٣٤) .

جاء النظام العسكري في السودان بدعوى القضاء على الفساد وتحقيق الديمقراطية وإعادة النظام والأمن إلى البلاد ، وتحقيق التنمية الاقتصادية وعلى الرغم من أن اللجان التي درست مشكلة الجنوب قبل مجيء النظام العسكري قد أجمعت على أنها مشكلة متعددة الأبعاد (سياسية – اقتصادية – اجتماعية ...) داخلياً وخارجياً، إلا أن حكومة الفريق عبود انطلقت في تعاملها مع المشكلة من أنها مشكلة أمنية تتعلق بسيادة القانون والنظام الأمر الذي جعلها تؤمن أن السبيل الوحيد لحل تلك المشكلة هو القوة العسكرية وتصفيه التمرد والعمل على نشر اللغة العربية والإسلام في الجنوب^(٣٥) . الأمر الذي استغلته قوى للتمرد لتصوير القضية على أنها صراع بين الإسلام والمسيحية ، حيث عمدت تلك العناصر المتمردة إلى تكوير تنظيم يجمعها تحت اسم الجمعية المسيحية السودانية بهدف جذب تعاطف الإرساليات والمجتمعات المسيحية الخارجية ومؤسساتها المختلفة ؛ الأمر الذي وجد استجابة له لدى تلك الجهات، حيث أمدت المتمردين بالمال والسلاح ؛ وتساعدت حدة المواجهة لتصل إلى صدام على بين النظام الحاكم والمؤسسات التبشيرية المسيحية العاملة في السودان، حيث

أصدرت حكومة السودان قانون الجمعيات التبشيرية عام ١٩٦٢م؛ الذى يعطيها حق التدخل فى أنشطة تلك المؤسسات وتوجيهها؛ الأمر الذى رفضته الجمعيات التبشيرية ومراكزها الرئيسية فى أوروبا والولايات المتحدة باعتباره تدخلًا فى استقلالها، وأرجعت الأسباب الحقيقية لذلك إلى رغبة النظام التضييق عليها لصالح نشر العروبة والإسلام فى الجنوب السودانى، وبدأت تلك الجمعيات العمل على عرقلة مساعى الحكومة ومشاريعها فى الجنوب، ودعم قوى المتمردين فيه وقد برزت خلال تلك الأونة عدة تنظيمات للمتمردين منها الاتحاد الوطنى السودانى للمناطق المقفلة، وحزب ساتو، وما تفرع عنه من تنظيمات بعد ذلك^(٣٦)، وقد مارس الفايكان والجمعيات التبشيرية نفوذهما بالتوازي مع الحكومات الغربية وقادة التمرد للضغط على دول الجوار السودانى إلى الإقدام على طرد جميع المبشرين و القساوسة الألقب وجمعياتهم من مديريات السودان الجنوبية الثلاث، وجاء فى تقرير قرارها رفض هؤلاء الالتزام بولجهم الدينى وتدخلهم السافر فى السياسة، وتشجيعهم عمليات التمرد التى قامت هناك، وإمداد المتمردين والعناصر الانفصالية بالمال والسلاح...وأكد البيان الحكومى " أن يعاد ذلك النفر من الألقب لا يؤثر على أهالى الجنوب من المسيحيين فى شيء..فسوف تساعد الحكومة الكتائب على تلبية رسالتها السلموية ..كما ستقدم المساعدات المالية للكتائب والراهابات السودانين وتعمل على تأهيلهم لملء المناصب الدينية التى سبق أن احتلها هؤلاء الألقاب"^(٣٧).

وعلى إثر القرار الحكومى بطرد الجمعيات التبشيرية الأجنبية من الجنوب، تصاعدت الحملات للدعاية الغربية ضد النظام السودانى وتفتتت المعونات بشتى صورها على المتمردين، وفتحت العواصم الغربية أبوابها لاستقبالهم، وصعدت وسائل الإعلام خطبها العدائى ضد العروبة والإسلام فى إفريقيا بعامة والسودان خاصة.

ومع فشل النظام العسكرية فى تحقيق حسم عسكري لمشكلة الجنوب، وفى ظل تضخم تكاليف الحرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، تصاعدت الانتقادات ضد النظام الحاكم وبرزت معارضة عنيفة للحرب الأهلية فى الجنوب والمطالبة بفتح باب الحوار وإعادة الحياة الديمقراطية من جديد والامتناع عن سياسة القهر لفرض الإسلام والعروبة فى الجنوب. وبلغت المعارضة ذروتها فى أكتوبر ١٩٦٤م وأجبرت الثورة الشعبية العسكريين على التخلي عن الحكم والعودة إلى تكليفهم لتحل حكومة مدنية انتقالية بقيادة سر الختم خليفة^(٣٨).

عمدت الحكومة الانتقالية إلى سياسة الحوار والمفاوضة مع قوى الجنوب؛ بغية التوصل إلى حل للمشكلة الجنوبية، وتحملت فى سبيل ذلك الكثير من الاتهامات من الجانبين الشمالى والجنوبى، وبلغت مساعى الحكومة ذروتها باعقاد مؤتمر المائدة المستديرة ١٩٦٥م الذى ضم للمرة الثانية بعد مؤتمر جوبا ١٩٤٧م معظم القوى الشمالية والجنوبية للنظر فى مستقبل البلاد^(٣٩).

وعلى الرغم من اتفاق أعضاء المؤتمر على أن مشكلة الجنوب مشكلة إنسانية ذات جوانب اجتماعية واقتصادية وثقافية تقتضى حلها بالطرق السلمية داخل إطار وحدة السودان ، تباينت وجهات النظر بين الأطراف المختلفة بالطرق بشأن سبل حل المشكلة .

فالمشروع الذى تقدم به الشماليون دعى إلى قيام علاقة دستورية بين الجنوب والشمال وقيام حكومات إقليمية لمديريات الجنوب الثلاث ، مع وضع برنامج عمل لإصلاح اقتصادى سريع ... وفى المقابل تباينت مشاريع وتصورات ممثلى الجنوب بشأن الحلول المقترحة ما بين اتجاهات تدعو إلى الحد من تطفل النفوذ العربى الإسلامى من خلال استقلال الجنوب ، واتجاه يرى الاكتفاء بالأخذ بشكل من أشكال الفيدرالية وتمسك فريق ضعيف بوحدة البلاد وإن اتفق الجميع على حق الجنوب فى تقرير مصيره .

وقد قدم مشروع موحد يقضى بإجراء استفتاء لتقرير المصير على أحد ثلاثة بدائل للجنوب هى: الوحدة مع الشمال ، أو الانفصال عنه ، أو الدخول معه فى نظام فيدرالى ، إلا أن اشتراط الجنوبيين انسحاب الجيش السودانى من مناطقهم قبل إجراء الاستفتاء قد حال دون نجاح المؤتمر فى تحقيق أهدافه لرفض الشماليين هذا المطلب لخطورته ؛ الأمر الذى أعاد من جديد الصراع والمواجهة العسكرية على نحو أشد فى الجنوب مع ما ترتب على تلك المواجهات من أعباء وتحديات لم تستطع الحكومة مواجهتها - وهو ما قاد مع عوامل أخرى - لانقلاب عسكرى جديد فى الشمال وحلقة جديدة من معادلات تسوية مشكلة الجنوب^(٤١).

وتجدر الإشارة ، إلى أن فترة الحكم المندلى الثانى ١٩٦٤-١٩٦٩م قد شهدت صراخاً سياسياً (شمالى - شمالى) و (شمالى - جنوبى) حول طبيعة الدستور الدائم للبلاد، وهل يكون دستوراً علمانياً أم إسلامياً حيث فازت الأحزاب الجنوبية إلى التيار الشمالى المندلى بدستور علمانى يعترف بكافة الأديان والمعتقدات وذلك فى مقابل حزب الأمة والاتحادى وجهة الميثاق (أحد أجنحة الإخوان المسلمين)^(٤٢) التى صلت من خلال سيطرتها على الحكومة والجمعية التأسيسية على إجازة الدستور الإسلامى^(٤٣) ، وقد أدى قيام انقلاب مايو ١٩٦٩م إلى توارى مشروع الدستور الإسلامى، وذهب البعض إلى أن الانقلاب كان محاولة من أنصار الدستور العلمانى لوضع نهاية لمحاولات إجازة مشروع دستور إسلامى ؛ حيث أعلن قائد الانقلاب أن من لول أهدافه تمزيق تلك للورقة الصفراء (مشروع الدستور الإسلامى) ورميها فى سلة المهملات . وعلى صعيد نظرته لمشكلة الجنوب أعلن جعفر نميرى فى ٩ يونيو ١٩٦٩ " أن حكومته لا تنهيب الاعتراف بالواقع ، وأنها تترك أن ثمة فوارق تاريخية وثقافية بين الشمال والجنوب ... وأن من حق شعبنا فى الجنوب أن يبنى ويطور ثقافته وتقاليدته فى نطاق مودلى اشتراكى موحد " ^(٤٤).

وفى ضوء ذلك الإدراك لأزمة الجنوب وانطلاقاً منه، نجحت حكومة السودان بقيادة ميرى فى التوصل إلى اتفاق سلام مع قيادة حركة "الاتيقيا" الانفصالية فى الجنوب، ساعد على ذلك توطيد النظام الحاكم لسلطاته الداخلى عبر تخلصه - بمساعدة مصر - من خصومة الداخلين من القوى التقليدية (لاسيما حزب الأمة المعبر عن جماعة الأتصلار)، واليمينية (الإخوان المسلمين)، واليسار (الحزب الشيوعى)؛ ساعد على ذلك أيضاً انقلاب التحالفات الدولية السودانية لصالح الغرب، بحيث قامت حكومة السودان بطرد الخبراء السوفييت ومهاجمة سياسات الاتحاد السوفييتى فى المنطقة، الذى لكسب النظام تعاطف القوى الغربية ومؤسساتها وحلفائها الإقليميين، وفى مقدمتهم حكومة أديس أبابا ومجلس الكتاتنس العالمى الذين كان لهم دور فاعل فى التوصل إلى اتفاقية أديس أبابا للسلام فى مارس ١٩٧٢م التى نصت على جنوب سودان موحد يحظى بالحكم الذاتى فى إطار سودان موحد . مع ضمانات دستورية وامتيازات تشريعية للجنوب عكستها مولا دستور البلاد الصادر فى مايو ١٩٧٣م^(١٤).

الذى نصت المادة الثامنة منه على الحكم الذاتى الإقليمى للجنوب، واعتبر قانون الحكم الذاتى قانوناً أساسياً لا يجوز المساس به إلا وفقاً للنصوص الواردة فيه^(١٥).

وكان القانون الأساسى سالف الذكر قد نص على ما يلى^(١٦) :

- يضم الإقليم الجنوبى للمديرية الثلاث الجنوبية، و أى مناطق تعتبر ثقافياً وجغرافياً جزءاً من الإقليم الجنوبى.

- اللغة العربية هى اللغة الرسمية للسودان، فى حين تعد اللغة الإنجليزية لغة رئيسية فى الإقليم الجنوبى، ولا يحول ذلك دون استخدام لغة أو لغات أخرى تفرضها الاعتبارات العملية، وأن للثقافات حرية استخدام لغاتها وتطوير ثقافتها.

- حرية التعبير عن المعتقدات، وحق تلبية شعائرها علناً أو سراً بما فى ذلك الحق فى إنشاء مؤسسات دينية .

- تكافؤ الفرص فى مجال التعليم، العمالة، التجارة، حق ممارسة أى مهنة بصرف النظر عن العرف أو الأصل القبلى، أو محل الميلاد، أو النوع .

- يمثل القانون والأعراف القبلية التقليدية أحد مصادر التشريع الوطنى .

- وقد نص القانون كذلك على إقامة مؤسسات تشريعية وتنفيذية للإقليم الجنوبى تتولى التشريع و إدارة الإقليم .

وقد نصت المادة التاسعة من الدستور على أن الشريعة الإسلامية والعرف مصدران رئيسيان

للتشريع ، وأن الأحوال الشخصية لغير المسلمين يحكمها القانون الخاص بهم .

وعلى الرغم من الاتهامات للدولية والإقليمية للنظام السوداني بالتضحية بعروبة السودان وإسلاميته في ضوء ما قدمه من تنازلات لصالح الجنوب^(١٧)، فإن الاتفاق والإجراءات التالية له قد أثبتا فاعلية كبيرة في التوصل إلى تسوية لوقفت الحرب الأهلية في الجنوب ، ولحدثت قدراً كبيراً من الاستقرار إلا أن إصرار الرئيس نميري على البقاء في السلطة عبر سياسة "فرق تسد" وتوازن القوى بين القوى السياسية داخلياً وإقليمياً ودولياً، في ظل تفاقم أزمة اقتصادية وأزمة شرعية؛ كل ذلك أدى إلى محاولة النظام استرضاء القوى الداخلية وبعض القوى الإقليمية الخليجية من خلال الإقدام على اتخاذ بعض الخطوات ذات الطابع الإسلامي، مثل: إنشاء معاهد حفظ القرآن الكريم، ورصد جوائز للحافظين، وإلغاء المراهقات وإغلاق النوادي الليلية ودور البغاء ومهاجمة حالات تجارة الخمور وإيرافتها إعلامياً، وبلغت تلك الخطوات ذروتها مع إعلان حكومة نميري تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها على جميع أبناء السودان بصرف النظر عن ديانتهم وذلك في ٩ سبتمبر ١٩٨٣م^(١٨)، وكان قد سبق ذلك صدور قرار جمهوري في ٥ يونيو ١٩٨٣م بتقسيم جنوب السودان إلى ثلاثة أقاليم؛ الأمر الذي اعتبر انقلاباً على اتفاق ليس أبداً؛ وأدى إلى اشتعال الحرب الأهلية في الجنوب من جديد . مع تصاعد المعارضة الشمالية والجنوبية لتطبيق الشريعة الإسلامية مع اختلاف أسباب معارضة كل طرف؛ حيث انصبت معارضة القوى الشمالية بالأساس على توقيت ذلك التطبيق ، في حين اتجهت آراء القوى الجنوبية من المسيحيين وأتباع المعتقدات الطبيعية إلى ضرورة استئذانهم من الخضوع لأحكام الشريعة . وبصفة عامة يمكن القول إن معارضة الجنوبيين كانت تنبع بالأساس من خشية الجنوبيين أن تكون تلك الخطوة مقدمة لفرض الثقافة العربية الإسلامية عليهم ، والقضاء على ذاتيتهم الإقليمية ، زاد من تلك المخاوف ترديد تقارب النظامين المصري والسوداني في أحقاب توقيع ميثاق التكامل بين البلدين في نوفمبر ١٩٨٢م ، علاوة على اكتشاف البترول بكميات اقتصادية في بعض مناطق الجنوب^(١٩).

وهكذا فإنه إذا كانت اتفاقية ليس أبداً قد أنهت الصراع الدامي بين الشمال والجنوب طوال الفترة الممتدة من ١٩٥٥ حتى توقيعها ١٩٧٢م ، فإن نظام نميري بانقلابه على تلك الاتفاقية أعاد البلاد من جديد إلى ما هو أبعد من نقطة الصفر؛ حيث رسخ بشدة المخاوف الجنوبية من توجهات وميول الشماليين حيالهم ؛ وأدى إلى نشأة تنظيمات عسكرية جنوبية تشد بئساً وأكثر تنظيمياً، في مقدمتها الحركة الشعبية لتحرير السودان . ولقد تضاعفت العوامل السابقة مع تفاقم الأزمة الاقتصادية في البلاد بفعل المجاعة والجفاف اللذين ضربا السودان في النصف الأول من الثمانينيات ، وكذا ضغوط المؤسسات الدولية الاقتصادية كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي وما أسفرت عنه من ارتفاع أسعار السلع الأساسية وتخفيض قيمة الجنية السوداني؛ كل ذلك أدى إلى ثورة شعبية أطاحت بنظام

نميرى فى أبريل ١٩٨٥ م . لتقوم محلة حكومة مننية^(٥٠) .

فى أعقاب الإطاحة بنظام نميرى تولى السلطة حكومة انتقالية بقيادة المجلس العسكرى مجلس وزراء مننى لمدة عام تولى بعدها الحكم حكومة حزبية مننية ، وعبرها أجريت اتصالات مع قادة الفصائل الجنوبية للتشاور بشأن مستقبل البلاد، ووقف إطلاق النار بين الطرفين ، إلا أن قادة الجبهة الشعبية لتحرير السودان وفى مقدمتهم جون جرانج أبدوا شروطا وتحفظات حول تحركات بعض الأحزاب اللطائفية، مثل: حزب الأمة، والإخوان المسلمين ودعوتهم لتطبيق الشريعة الإسلامية ، علاوة على رفض الحركة الاعتراف بخصوصية العلاقة مع مصر ومطالبتهم بإلغاء الاتفاقيات العسكرية التى تمت بين السودان وأى قطار أخرى (يقصد مصر وليبيا) تمس سيادة السودان^(٥١) .

ورغم الاتصالات التى دارت بين الحكومة السودانية وقادة الجنوب، وبخاصة حركة تحرير شعب السودان بقيادة جون جرانج ، فإن الحرب فى الجنوب قد استمرت واتسعت دائرة العنف والنفذ المضاد ، وما ترتب على هذا من تدمير وتدفق اللاجئين ومأساة المدنيين غير المحاربين، ظهرت جهود واتصالات من بين قادة جنوبيين ومطاء أفارقة منهم الرئيس النيجيرى "أوبسانجو" وقيادات من أحزاب وقوى سياسية أفريقية، علاوة على لقاءات دارت بين الحكومة وبعض أعضاء وقادة التنظيمات الجنوبية عبر بعض رجال الأعمال الأجانب ، إلا أن تلك الاتصالات وما أسفرت عنه فى بعض الأحيان من بيانات مشتركة لم يكتب لها التنفيذ^(٥٢) .

وعلى الرغم من قيام الحزب الوطنى الاتحادى (شريك حزب الأمة فى الحكم) بإجراء اتصالات بينه وبين جرانج ، انتهت بالتوصل إلى مجموعة من الوسائل الإجرائية والخطوات التنفيذية لعقد مؤتمر دستورى ، وتحقيق السلام الشامل فى البلاد ، وتضمن الاتفاق ما يلى^(٥٣) :

* تجميد المواد الخاصة بالحدود فى الشريعة الإسلامية ، وعدم إصدار قوانين تحقوى على بديل لها حتى انعقاد المؤتمر الدستورى ومناقشته للموضوع.

* إلغاء كل الاتفاقيات العسكرية المبرمة بين السودان والدول الأخرى والتى تؤثر على السيادة الوطنية.

* رفع حالة الطوارئ.

* وقف إطلاق النار.

* تشكيل لجنة تحضيرية قومية تتولى التمهيد والتحضير والإعداد لانعقاد المؤتمر الدستورى .

* مناشدة جميع الأطراف السودانية الانضمام لهذا الاتفاق ويسمى الإعلان بمبادرة السلام السودانية من أجل تحقيق السلام والاستقرار.

وكان رد الفعل للاتفاق إيجابياً على مستوى الراى العام واستقبلت المبادرة بحماس شديد، وقررت الحكومة تشكيل لجنة وزارية للسلام ، وتم إجراء اتصالات مع الدول ذات الاهتمام بالموضوع، مثل: مصر ، وكينيا ، وأثيوبيا ، ولوغندا ، كما شرعت اللجنة الوزارية فى وضع برنامج وتوصيات تتعلق بالمؤتمر المستورى وموعد انعقاده ، إلا أنه بالرغم مما سبق؛ أدت الخلافات المتنامية بين حزبى الأمة والحزب الوطنى الاتحادى إلى تحفظ رئيس الوزراء المصادق للمهدى على المبادرة السودانية لاسيما مع تصعيد جيش التحرير الشعبى لأعماله العسكرية فى الجنوب واستيلائه على مدن جنوبية رئيسية ، علاوة على المعارضة الشديدة من جانب الجبهة القومية الإسلامية لأى مساس بالشريعة الإسلامية، ومع عرض المبادرة على الجمعية التشريعية لإقرارها لم توافق عليها الأغلبية من الأعضاء؛ وهو ما أدى إلى انسحاب وزراء الحزب الاتحادى الوطنى من حكومة الوفاق الوطنى ، وسقوط المبادرة فى ذكرى التاريخ^(٥٤).

ومع جمود الوضع السياسى وتنازله فى الشمال وتدهور أوضاع القوات المسلحة السودانية فى الجنوب ، تهيأت الأوضاع والظروف الموضوعية لقيام انقلاب جديد؛ الأمر الذى لم يتأخر طويلا حيث حدث الانقلاب العسكرى فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩م بقيادة الفريق عمر حسن البشير وقيام حكومة ثورة الإنقاذ الوطنى.

المطلب الرابع : ثورة الإنقاذ الوطنى وقضية الجنوب

تقتضى فترة ثورة الإنقاذ معالجة خاصة وذلك انطلاقاً من عدة ملاحظات واعتبارات أساسية فيما يتعلق بتعامل النظم الحاكمة المتعاقبة فى السودان مع مشكلة الجنوب خاصة ومشكلة الأقليات الإسلامية عامة – أولها غياب الرؤية الواضحة للمشكلة وسبل التعامل معها ، ذلك باستثناء التقارير التى كانت تقوم برفعها للأجان المعنية ببحث مشكلة الجنوب وما تحتويه تلك التقارير من خطوط عريضة لأسباب المشكلة ، وتوصيات عامة لحلها ، افتقرت النظم إمكانات تطبيقها فى معظم الأحيان للملاحظة الثانية : أن إيمان النظم المتعاقبة على حكم السودان منذ عام ١٩٥٦ حتى ١٩٨٩م لم ترفع راية النظام السياسى الإسلامى؛ وبالتالي يصعب القول إن تعامل أى منها مع مشكلة الجنوب يعبر عن نموذج إسلامى للتعامل مع مشكلة الأقليات.

الملاحظة الثالثة : أن ليا لم يكن بحال غالباً فيما يتصل بمشكلة الجنوب ، نشأة وتطوراً ذلك أن هاجس السلطة الاستعمارية البريطانية من انتشار النفوذ العربى الإسلامى فى جنوب السودان ومنه إلى بقيه مستعمراتها فى شرق ووسط القارة؛ قد أدى - كما سبق الذكر - إلى محاولة عزل جنوب السودان عن شماله، وإطلاق يد البعثات التبشيرية فى الجنوب لخلق منطقة عازلة وفاصلة بين

الإسلام وانتشاره في الجنوب . وفي ظل الحكم الوطني ظل الإسلام عاملاً أساسياً ومتغيراً مهماً من متغيرات المعادلة السياسية لمشكلة الجنوب ، ففي الشمال تبنت النظم الحاكمة على اختلافها (مدنية - صكرية) نموذج الاندماج القسري^(٢٠) عبر محاولة فرض العروبة والإسلام على الجنوب السوداني ، والحسم العسكري للمشكلة - وذلك باستثناء بعض فترات الحكم المدني ، وكذا الفترة الممتدة من ١٩٧٢-١٩٨٣ من حكم نميري التي شهدت هوةً نسبياً للمشكلة مرجعه في جانب كبير إلى اعتراف النظام السوداني بغياب الأسباب الموضوعية لتطبيق شرائع الشمال ونظمه التعليمية على الجنوب عبر تسميه ، وتجاهل الظروف الموضوعية ومحاولة فرض تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها في أرجاء البلاد شماله وجنوبه؛ الأمر الذي قدر له أن يكون أحد العوامل الجوهرية في تدهور الأوضاع من جديد في البلاد وتجدد الصراع .

الملاحظة الرابعة: أن العديد من العوامل الإقليمية والدولية ، الحكومية وغير الحكومية قد لعبت دوراً أساسياً في جعل أزمة الجنوب السوداني مشكلة هيكلية ممتدة، لاسيما مع إصرار أبواق الدعاية الجنوبية والغربية على تصويرها على أنها مشكلة صراع إسلامي - مسيحي ، عربي - زنجي على نحو يخالف حقائق الواقع وخريطة للتوزيع الإثني والديني في جنوب السودان .

الملاحظة الخامسة: أنه في ضوء الاعتبارات والملاحظات سالفة البيان مثل مجيء نظام ثورة الإنقاذ وما احتوته من تحالف عسكري - مدني إسلامي ، بقيادة كل من عمر البشير ، وحسن الترابي ، نقلة نوعية فيما يتصل بتوازنات القوى الداخلية والإقليمية والدولية . في ضوء رؤية ثورة الإنقاذ للتعامل مع مشكلة الجنوب والتي احتسبت في ظل التحالف سالف البيان - على الإسلام ، وفي ضوء توجس القوى الإقليمية والدولية لتوجهات للنظام السياسي في السودان ، ضحية أن يؤدي إلى دعم التنظيمات الإسلامية في المنطقة؛ الأمر الذي جعل للتعامل مع مشكلة الجنوب ولوائحه أحد المؤشرات الدالة فيما يتعلق بطبيعة التوازنات والتحالفات الداخلية والإقليمية والدولية؛ وهو ما يتطلب إفراد جزء خاص لرؤية ثورة الإنقاذ ولوائها في التعامل مع مشكلة الجنوب.

أ- نظام الإنقاذ ومشروعه الحضاري:

من الجلي أن نظام الإنقاذ منذ أيامه الأولى في السلطة لم يكف عن إظهار توجهاته الإسلامية والعروبية. وبعد أن دانت السلطة للبشير ورفاقه بدا واضحاً أنهم يعدون لتنفيذ مشروع حضاري يهدف إلى إعادة "أسلحة" المجتمع ، أي إعادة بناء وتنظيم المجتمع السوداني ، ولاسيما بعد إعلانهم عن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في يناير ١٩٩١.

والسؤال المطروح يدور حول كيفية تبلور المشروع الإسلامي ، ولاسيما من قبل القوى الحديثة بعيداً عن الأنصار والختمية. ولأنك أن الإجابة تتطلب العودة عبر تاريخ الحركة الإسلامية في عهدها الأولى بالسودان. إذ تسعى الحركة منذ الاستقلال إلى طرح مشروع حضاري يقوم على

فكرة الحاكمية لله، وذلك في سياق تأثر شبابه بكتابات سيد قطب ولبي الأعلى المودودي ومن على سلكهم من الكتاب . على أن هذا المشروع في البداية لم يكن محدد القصات واضح المعالم؛ وهو ما أدى إلى الخلاف والاختلاف عليه في عام ١٩٥٤ حينما خرجت على الحركة مجموعة بكر كرار . وفي منتصف خمسينيات هذا القرن ركزت قيادة الحركة على مشروع الدستور الإسلامي. وإن كانت فكرة هذا الدستور تظهر عناصر التفتيق المنترعة من الفكر السياسي الغربي والإسلامي إلا أن القاعين على تأصيلها تفتتوا إلى المسافة الواقعة بين إقرار الشكل الدستوري ، والترجمة الحقيقية لهذا الدستور ، أو بعبارة أخرى سريان روح الإسلام لدخل أجهزة الدولة ومعاملتها؛ لأن الدولة العلمانية لا تتعبد ولا يخفى الإعلان الدستوري لجعلها دولة عبادة . وقد أثار ذلك الأمر قضية "شوكة" الدولة الطمانيّة، على حد تعبير حسن مكى ، وهى المؤسسة العسكرية ، وكيفيه أسلحة هذه المؤسسة كمدخل إسلام بقاء أجهزة الدولة.

وطبقا لمنظرى الحركة ، فإن الحركة الإسلامية فى السودان ركنت منذ البداية إلى الواقعية؛ حيث اتجهت بناظرها إلى مفهوم المجتمع و أوضاعه . ومن أبرز القضايا العملية التى أثارها تاريخ السودان وتناولها فكر الحرية بتوجهه ومنهجه مع الواقع : تصور دستور إسلامي (١٩٥٦-١٩٦٥) ، وكيفيه تحرير المرأة المسلمة ونهضتها بالسودان (١٩٧٤) ، ومشروع نظام للمعاملات الاقتصادية الإسلامية (١٩٧٧) ، وسياسة تطبيق القوانين الشرعية (١٩٨٣) ، واقتراح لعلاقات الجنوب السودانى وأوضاع أهله من غير المسلمين (١٩٨٦) ، والتصور الدينى لتعاطى الفن الحديث (١٩٨٢) ، وفاقه السياسة الشرعية فى العلاقات الخارجية وفى شئون الأمن والدفاع فيما يخص السودان (١٩٨٧) .

لاتمرد إذن أن تعرف الحركة الإسلامية نفسها فى دستور فبراير ١٩٨٢ " حركة إسلامية أصولية تجديدية شاملة الأهداف واقعية المنهج تسعى للإصلاح الدينى والتغيير الاجتماعى بالرفق والتدرج وكذلك بالجهاد ، فهى جماعة إسلامية تترى بالدين وتسمى بالدعوة والجهاد؛ لإحداث تغيير اجتماعى من أجل تمكين قيم الإسلام فى المجتمع وإقامة حكمه " . والملاحظة الجديرة بالإشارة أنه على الرغم من أن هذا التعريف يمثل تقدما على تعريف الدستور القديم عام ١٩٥٤ الذى عرف الحركة بأنها "حركة إسلامية مقرها السودان "فإنه لم يشر صراحة إلى هدف الوصول إلى السلطة السياسية والسيطرة عليها . وجاء معنى ذلك خفياً وراء عبارات غرضها تقادى المساواة السياسية و المحاصرة القانونية . فقد لكتفى الدستور بالنص على الدعوة والجهاد؛ لإحداث تغيير اجتماعى . وأطان قيادى الحركة أنهم سيكونون جنداً لكل من يطبق الشريعة .

والمستبعد لتاريخ الحركة الإسلامية وتطورها فى السودان يجد أن قضية التمكن مثلب إشكالية محورية فى فكر الحركة وبرنامجها وخطابها . ولا شك أن التمكن والسيطرة ارتباط كما ذكرنا آنفاً

بفكرة شبكة الدولة ، أى كيفية النفاذ إلى المؤسسة العسكرية واختراقها لتحقيق هذه الغاية بما يسهل في النهاية من مشروع الأسلحة والتغيير الاجتماعى والحضارى . ظهر ذلك واضحا فى مؤتمرات الحركة العامة عام ١٩٨٢ حينما ارتفعت الأصوات عالية مطالبة بنيل الخيار العسكرى الرسمى كآلية للتغيير والاتجاه نحو البديل الشعبى . على أن هذا البديل المطروح لم يخل من غموض واضح . فماذا يعنى كونه إسلاميا وشعبيا؟ هل ينتهى من خلال خلق بناء عسكرى جديد يتجاوز مؤسسات الدولة القديمة بشعبها والمدنى والعسكرى ، وذلك على غرار ما تفعله الحركة الشعبية لتحرير السودان فى الجنوب ؟ أم عوضا عن ذلك كله يتم تكريب كادر ملتزم إسلاميا لدخل المؤسسة العسكرية الرسمية يقوم بفرض البديل الإسلامى بعد ذلك ؟ لكن السؤال المطروح فى هذه الحالة يدور حول الضمانات التى تحمى هذا الكادر من أهواء السلطة وتقلبات السياسة فى حالة الانتصار ؟ " إذ قد يتقوى هذا الكادر ذاته بالحركة فى مرحلة معينة ثم ينقلب عليها حسب قوايين السياسة وتحولاتها العاصفة . وكم من ثورة أكلت بنيتها ."

إن عملية التمكن السياسى ليست مجرد عملية فنية ، ولكنها إضافة إلى ذلك تكامل سياسى اقتصادى واجتماعى يتوج باعلاء عرش السلطة السياسية ، كما أنها تضع فى الحسبان تأثيرات ومردودات البيئة الخارجية ؛ مواقف الولايات المتحدة والدولة الماتحة على الصعيد الدولى ، ومواقف مصر وأثيوبيا بشكل خاص على المستوى الإقليمى ، وأخيرا مواقف القوى الداخلية وقدراتها كاليصار والكنيسة والجنوب والأحزاب التقليدية والقبائل وهلم جرا .

وعليه فإن التعويل على المؤسسة العسكرية - طبقا للدكتور حسن مكى - سيضع السلطة فى أيدي العسكريين الذين سيكونون مشتكين بين ولائهم للمؤسسة التى أنجبتهم وتحمىهم وتدافع عنهم والحركة الإسلامية التى تريد أن تقودهم فى اتجاه تجذير المشروع الإسلامى . وإذا ما اصطدم الولاءان فإن الغلبة قد تسير فى ركاب المؤسسة العسكرية التى تبحث عن امتيازاتها وتحركها ومصالحها ؛ مما قد يعرض المشروع الإسلامى لنكسة خطيرة . وقد لا يستطيع العسكريون فى ظروف الاستقطاب الإبحار عكس تيار مؤسستهم إلى عصبية جديدة قد لا تقوى على مجابهة المؤسسة كمؤسسة .

على أن الدكتور حسن القرابى رأى أن التغيير من خلال المؤسسة العسكرية لطرح المشروع الإسلامى أت لا محالة ، وذلك دون سعى من الجهة الإسلامية القومية لتربية كوادر تنظيمية تابعة لها داخل القوات المسلحة . ويستند رأى القرابى على دعامتين : أولاها : أن أغلبية خريجي المدارس الثانوية يدخلون الجامعات أو يلتحقون بالكلية الحربية ، وهؤلاء فى معظمهم من أفراد الحركة الإسلامية ؛ ولذلك يصبح منطقيا أن يدخل القوات المسلحة أعدادا كبيرة من الإسلاميين ، وثانيًا : أن نظام نميرى كان قد نظم جملة من الدورات الثقافية الإسلامية للضباط فى المركز الإسلامى

الأفريقي، والجامعة الإسلامية وهذه الدورات وسعت دائرة الإسلاميين المتقنين داخل القسوات المسلحة، مما أدى إلى اتساع نطاق التندين فيها .

وطبقا للتربى فإن "التنار الغالب فى القوات المسلحة أضحي إسلاميًا، فإذا كان التنار الغالب فى المستنديات اشتراكيا؛ لأن غالبية المتقنين كانوا من الإشتراكيين . وللتنار الوطنى الغالب فى الخمسينيات كان وطنيا؛ لأن غالبية المتقنين كانوا من الوطنيين؛ فلذلك جاء انقلاب عبود وطنيا، وجاء انقلاب نميرى اشتراكيا . وبالضرورة الانقلاب للقلام سيكون إسلاميا" .

وهكذا فإن الجهة الإسلامية القومية قد حصمت موضوع التمكن من خلال تأليدها لانقلاب البشير فى مقابل العمل على تحقيق المشروع الإسلامى.

إصدار الميثاق القومى للعمل السياسى :

كانت ملامح المشروع الإسلامى واضحة تماما فى صياغة ولغة هذا الميثاق الذى استهدف إرساء المبادئ وترسيخ الأهداف للنظام السياسى فى السودان . وطبقا لهذا الميثاق فإن البناء السياسى المبني ينبغي أن يرتكز على مجموعة من المبادئ أبرزها :

(١) يقوم النظام السياسى فى السودان على مفهوم السيادة باعتبارها عبادة وأمانة لله تعالى . وتشمل تدبير أمور الناس فى شتى جوانب الحياة . وتكون الحاكمة فيها لله وحده ، والسلطة فيها للشعب ، والشرعية والعرف مصدران للتشريع .

(٢) السلطة أمانة ومسئولية استخلاف يمارسها للشعب عبر مؤتمراته الشعبية المختلفة فى الدخل والخارج تأسيسا على مبدأ الشورى، ووفقا لأحكام القانون ولوائح النظام السياسى .. ويتم شغل المناصب السياسية على كافة المستويات بالاختيار الحر المباشر وفقا لمعايير القوة والأمانة . ومن حق الشعب محاسبة وعزل شاغلى المناصب العامة إذا حادوا عن أمانة للتكليف .

(٣) الالتزام بالشورى كمنهاج وأسلوب للحكم . وهو ما يتنافى مع تركيز السلطة فى يد فرد أو مجموعة . وتأخذ بالشورى كافة المؤسسات الدستورية، ويعتمد عليها الشعب فى اختيار حكامه، وتكون نتائجها ملزمة لأولى الأمر .

(٤) أن حق الأمة فى الرقابة والنصيحة والمحاسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قاعدة من قواعد المجتمع الصالح .

(٥) إعلاء قيم الحق والحرية والكرامة والعدالة ورعاية حقوق الإنسان، كما وهبها الله لعباده وأقرنها للشرائع السماوية والمواثيق الدولية والإقليمية التى انضم إليها السودان .

(٦) نصرة المظلومين والمضطهدين حيثما كانوا، وهو حق من حقوق الإنسان كما شرعها الخالق سبحانه .

(٧) للمساواة بين المواطنين، وهي مبدأ نابع من وحدة الأصل الإنساني المشترك ، وهي أساس التمتع بالحقوق والتكليف بالواجبات .

(٨) القضاء سلطة مستقلة وعادلة ونزيهة يتولاها من يتوافر فيهم شروط الكفاءة العلمية والخلفية وقوة الشخصية.

(٩) أن يتحقق العدل إلا بتوافر إرادة شعبية قوية تقف خلف المؤسسات العليا أداء لواجب الصبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وطبقا لنص الميثاق فإن " العمل بهذه المبادئ بضمونها الإسلامي هو الضمان لاستقامة المجتمع كله حاكما وورعية " .

لذلك تنفيذ مشروع الأسلمة:

ويلاحظ أن تنفيذ مشروع الأسلمة قد تم بعده طرق من بينها استيعاب كل كوارر الجبهة الإسلامية القومية في المواقع القيادية و أجهزة الخدمة المدنية والقوات النظامية باتباع سياسة الإحلال . كما تم تدعيم تظلمات الجبهة الأساسية من خلال ريع الزكاة وتشجيع توأدها بين مختلف قطاعات الشعب، مثل جماعات الشباب والنسوة ... إلخ. أضف إلى ذلك فقد تم الاعتماد على مؤسسات وهياكل جديدة لعل من أبرزها اللجان الشعبية وقوات الدفاع الشعبي . تأسست اللجان الشعبية في يوليو ١٩٨٩، وكان من المفترض أن تقوم بتنظيم عمليات توزيع المنتجات المدعصة كالمسكر والشاي والزيت والصابون على مختلف الأحياء ، في الوقت نفسه الذي تروج فيه لمبادئ النظام . وعلى الرغم من الانتقادات الحادة التي وجهتها مصادر المعارضة السودانية لسل هذه اللجان فإن نتائج الأنشطة والأعمال التي تقوم بها ولاسيما في الخرطوم لم تكن بالضرورة سلبية . أما قوات الدفاع الشعبي فلا يرجع تاريخ إنشائها إلى النظام العسكري، ولكن إلى العام الأخير من حكم الصادق المهدي، حيث إن هذا الأخير كان يهدف إلى رآب الصدع الذي لحق بجزء من الجيش إزاء تصاعد العمليات العسكرية في الجنوب والغرب . وعليه فإن مؤازرة الجيش في الدفاع عن استقرار البلاد ضد أعمال النهب المسلح في دارفور وكردفان ، وكذلك ضد قوات الجبهة الشعبية لتحرير السودان في الجنوب مثلت جميعها عوامل ملحة دفعت في النهاية إلى إنشاء هذه القوات الشعبية ، بيد أن الشكوك كانت تثار حول هوية هذه القوات وفتاءاتها الحزبية وخطورة امتلاكها للسلاح . وقد ارتأت حكومة الإنقاذ أن توافق على قانون الدفاع الشعبي في ٥ نوفمبر ١٩٨٩، ودعت جميع أفراد الشعب " الانخرط في صفوفها بنية الجهاد للدفاع عن العقيدة وتطهير البلاد من دنس القمرد "

وليس بخاف أن التحالف الحاكم في السودان يحول كثيرًا على تنظيمات الدفاع الشعبي في نشر مبادئه وتدعيم قبضته الحاكمة . فإقرار قانون هذه التنظيمات كان يستهدف تحقيق غايتين أساسيتين: أولاً: إعادة تنظيم الميليشيات التي تضاعفت في كثير من أنحاء البلاد ولا سيما في كردفان و دارفور والمنطق الجنوبية، والتي كانت عادة ما تستخدم من جانب العسكريين لمواجهة المنشقين المتعدين، وثانيهما: وهو الأكثر أهمية يتمثل في الاستفادة من مصكرات تدريب هذه القوات، وتخصص جانب كبير من الأسابيع الستة (مدة التدريب) في إعداد وتثقيف الطلبة والشباب دينيًا بحيث أضحي للتدريب في هذه المصكرات ذا طابع ديني أكثر منه عسكري.

إلى جانب الإجراءات التشريعية والمؤسسية السابقة سعى النظام إلى تغيير العادات غير الإسلامية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك :

(١) فرض قانون المظهر العام : فمن المعروف أن " الثوب" يعتبر الرداء التقليدي للمرأة وهو يقترب كثيرًا من الزي الإسلامي. على أن الحكومة أرادت أن تفرض الحجاب على جميع النساء في الأماكن العامة، وهو ما يقترب من الطريقة الإيرانية . وقد أثار هذا القانون جدلاً واسعاً ورافقته حملة إعلامية لحث المواطنين على مراعاة الاحتشام و ارتداء الملابس المطابقة للتعاليم الإسلامية ، أما النساء اللاتي لم يذهبن لهذا القانون فقد كن يتعرضن في الشوارع لانتقادات الشباب من أنصار النظام . وقد استمرت هذه الحملة الإعلامية عدة أشهر ثم توقفت . غير أن ارتداء الحجاب في السودان أضحي شيئاً أكثر من ذي قبل ، وإن كانت بعض النساء لا تلتزم به حتى الآن .

(٢) تشجيع الحفلات الجماعية للزواج ، وهو ما يعكس رغبة الدولة في التحكم المجال الشخصي للمواطنين . ومثل هذه الحفلات كانت موجودة في الخرطوم قبل انقلاب البشير، ولا سيما في حي الحاج يوسف المكون من عشق الصفيح وإن كانت بناء على رغبة الأهالي أنفسهم وذلك لتقصاداً في التكاليف . بيد أن حكومة الإنقاذ باقت تلغ مبلغ عشرة آلاف جنية سوداني لكل عروسين لإجراء حفلات الزواج الجماعية . ويلاحظ أن هذا الإجراء كانت تمتدحه منذ مدة طويلة الجبهة الإسلامية القومية بالنسبة لأعضائها .

(٣) تعريب التعليم . ففي خريف عام ١٩٩١ قررت الحكومة التعريب الكامل والنوري لأنظمة التعليم المدرسية والجامعية وذلك بعد رحيل لو طرد الأساتذة الإنجليز . وقد تسبب هذا الإجراء في خلق مشكلات عديدة لعدد من المدارس الخاصة التي غالباً ما تكون طائفية المذهب والمنتمية في البلاد ولكن لم يكن لديها الأطر اللازمة للتعريب ، ولا حتى الطلبة الذين يمكنهم تلقى دروسهم بالعربية .

حقيق علينا أن نذكر أن الشعب السوداني ولا سيما في الشمال لا يعارض قوانين الشريعة

الإسلامية من حيث المبدأ، ولكن المعارضة تأتي من تدخل الدولة ومحاولتها فرض التغيير من أعلى . ومن المعروف تاريخياً أن السودان قد عرف الإسلام من خلال الفقهاء والدارسين والحركات الصوفية. وهذا يعني بمفهوم المخالفة أن السودان لم يتم فتحه وفرض الإسلام عليه كرهاً بصورة فوقية . أي أن المشروع الحضارى الذى يتم تنفيذه على يد التحالف العسكرى المندى الحاكم يخالف النموذج التاريخى لدخول الإسلام فى السودان . ويرى الصادق المهدي أن مشروع الأسلمة الذى انتهجه نظام الإنقاذ منذ يناير ١٩٩١ هو ذو طبيعة فوقية ، وقهرية ، وحزبية ويمثل فى أسلوبه مشروع العلمنة الذى اتفقد فيه نظام جعفر النميرى فى أول عهده وإن اختلف معه فى المضمون.

(ب) نظام الإنقاذ والحرب الأهلية فى الجنوب :

بعد انقلاب البشير تدارست الحركة الشعبية لتحرير السودان الموقف وانتهت إلى إدانة الانقلاب باعتبارها حركة إسلامية تدعمها الجبهة الإسلامية القومية؛ ويهدف إلى تقسيم الدولة عبر أسس دينية وطائفية، وعلى الرغم من ذلك ولقت الحركة لشعبية على الدخول فى مفاوضات سلمية مع الحكومة العسكرية . و تم إجراء عدة جولات غير ناجحة من المفاوضات الأولى فى أديس أبابا خلال الفترة من ٢٠٠٩ أغسطس ١٩٨٩، والثانية فى نيروبي ١-٥ ديسمبر ١٩٨٩ بعد مبادرة من الرئيس الأمريكى الأسبق جيمى كارتر.

أما الجولة الثالثة من المفاوضات فقد جاءت نتيجة مبادرة من الرئيس النيجيرى السابق إبراهيم بابا نجيدا خلال العام ١٩٩١ . على أن الحركة الشعبية لتحرير السودان شهدت تقسماً داخلياً ترعاه اثنان من أعضاء القيادة العليا هما ريك شار (والذى ينتمى لقبيلة النوير)، ولام لكون (والذى ينتمى لقبيلة الشاك) . وقد أطلق على هذا الجناح المنشق اسم صباح "الناصر"، وجاء فى البيان الذى أصدرته هذه المجموعة أنها لجأت إلى ذلك بعد أن فشلت كافة الجهود التى بذلت لاقناع جون قرنق (وهو ينتمى إلى الدينكا) بالتخلي عن نهجه الفردى التسلطى والقبلى فى إدارة وتصريف شئون الحركة وتحديد وتوجيه سياساتها وممارستها وعلاقاتها للداخلية والخارجية، وأطلق على مجموعة قرنق اسم جناح "توريت" وانتهت مفاوضات أبوجا دون الاتفاق على أى شيء جدى .

ويلاحظ أن الحكومة السودانية قد صعدت من عملياتها العسكرية فى الجنوب باسم سيادة الحسم معلنه الجهاد ضد قوات التمرد . وقد رجحت فى العمليات بقوات الدفاع الشعبى . ونتيجة لذلك دأبت الحكومة على الإعلان عن تحقيق انتصارات كبيرة ضد قوات التمرد . وفى هذا السياق تبرز مجموعة من المتغيرات ترتبط بطبيعة الصراع فى جنوب السودان :

أولاً: الصراع فى الجنوب هو ذو طبيعة اجتماعية ممتدة لا يمكن حسمه عسكرياً أو من خلال أدوات تشوية المنازل المعتادة - وعليه فمن الخطأ القول بأن أحد الأطراف لحز انتصاراً عسكرياً مسلحاً على الطرف الآخر وانتهى الأمر .

ثانيًا: أن الجيش السوداني النظامي يواجه مقاومة مسلحة في إطار حرب عصابات، وهذا النمط من الحروب وفقًا للخبرات التاريخية يؤدي دائمًا إلى إتهك قوى الجيش النظامي واستنزاف موارد الدولة الاقتصادية.

ثالثًا: بات من الواضح أن استقرار أي نظام سولسي في السودان يعتمد بشكل كبير على مسار الصراع في الجنوب. والنظام الحالي لا يخرج عن إطار هذا التصميم، يعني ذلك أن الحرب الأهلية في الجنوب تشكل واحدة من أهم التحديت التي تواجه نظام البشير.

واستنادًا إلى الحقائق التاريخية وطبائع المكان والمكان في بلاد السودان، فإن التدخل الصحيح للتعامل مع مشكلات الحرب في الجنوب والتمرد في الغرب، إنما يكون من خلال رؤية شاملة للإصلاح السياسي تشمل شكل الدولة والحكم وتوزيع الثروة ومراعاة التنوع الإثني والحضاري لأهل السودان دون حسم لأية قضية خلافية كبرى من جانب طرف واحد ومحاولة فرضها على الأطراف الأخرى قسرًا وجبرًا. أي أن المنحى السلمي للتحاور من خلال مؤتمر قوى عام يضم كافة الفعاليات القومية هو الأقرب إلى طبيعة الصراع.

إن استمرار التحالف الحاكم في الخرطوم منذ ١٩٨٩ يعد اعتمادًا كبيرًا على متغيرين أساسيين: أولهما: عدم فعالية "التجمع الوطني الديمقراطي" وهو تحالف قوى المعارضة السودانية لنظام البشير، وثانيهما: أحكام قبضة النظام الحديدية من خلال مؤسسات القمع والإكراه التي يسيطر عليها.

بالنسبة للمعارضة السودانية نجد أنها دأبت منذ العام الأول للنظام في إظهار الاستهانة بقدرته على الاستمرار في السلطة، وعادة ما كانت تردد عبارة "النظام الديكتاتوري المعزول داخليًا وخارجيًا"، ولم تبين الكيفية التي يمكن بها الإحاطة بهذا النظام. والمتتبع لحركة المعارضة السودانية من خلال صيغة التجمع الوطني الديمقراطي يجد أنها صيغة واسعة فضفاضة ملأى بالتناقضات؛ وهو ما أدى إلى عدم فعاليتها حتى الآن كمصدر تهديد حقيقي لنظام البشير. ويمكن في هذا السياق أن نرصد بعضًا من العوامل التي نالت من فعالية التجمع الوطني:

يبدو أن التجمع يخضع لسيطرة مجموعة من السياسيين المحترفين ولم يستفد كثيرًا من قدرات العديد من المثقفين والأكاديميين المنضوين في عضويته؛ وهو ما يعني أن التجمع يميل عادة إلى تهميش هذه الفعاليات المثقفة تهميشًا واضحًا، ولم يستفد من هؤلاء إلا في إطار ضيق ومحدود.

خاتمة

ولما كان الأمر فإن الأزمة السودانية ارتبطت بالمتغير الدينى، حيث أصبح الإسلام والمشروع الحضارى للإتقان يمثل أحد أبرز عوامل الانقسام فى المجتمع السودانى ، على أن الملفت للنظر هو تدويل الشأن السودانى وتدخل أطراف خارجية فيه . فالولايات المتحدة ومنذ البداية ما فتئت تنهم نظام الرئيس البشير بالإرهاب واتخذت مواقف متشددة إزاء السودان، حيث طرحت قضايا الرق فى الجنوب ولوضاع اللاجئين ولتهالكات حقوق الإنسان . وقد انتهت الأمر بتعيين مفتش أمريكى معنى بالسودان. كما أن السودان تتأرجح كثيراً بين مبادرات كثيرة تجايفية من أطراف شتى بهدف فرض تسوية سياسية مقبولة تنهى الحرب فى الجنوب.

فعلى الصعيد الإقليمى طرحت مبادرة الإيجاد التى تحظى بدعم أمريكى وأوروبى وهى تطرح خيار حق تقرير المصير والذى قد يفتح الباب على مصراعيه أمام سيناريو الانفصال وتمزيق وحدة الجسد السودانى. وفى المقابل طرحت المبادرة المصرية للبيئة المشتركة، والتى تركز مفهوم وحدة التراب السودانى، وتدعو جميع الأطراف إلى الجلوس على مائدة المفاوضات من أجل إيجاد تسوية سلمية للأزمة السودانية.

ومع التطورات السودانية التى شهدتها التحالف الحاكم فى الخرطوم، والتى كان أبرزها الانقسام بين قطبى هذا التحالف الترابى والبشير فإن المنظور الأيديولوجى لمشكلة الحرب فى الجنوب السودانى بدأ فى التراجع لصالح التسوية السلمية . لكن لا تزال قضية الدين ووضع الشريعة الإسلامية أحد القضايا الخلافية الكبرى والتى تعترض أية تسوية حقيقية للمأزق السودانى، وتلك هى أحد الملامح المهمة التى يشهدها الواقع الإسلامى فى ظل مجتمع تعددى!

الهولمش و المصادر

- ١- تم الاعتماد في هذا المصدد على المصادر التالية :
 - د. محمد المعتصم : جنوب السودان في مائة عام (القاهرة : مطبعة نهضة مصر ، ط٢ ، ١٩٧٢ .
 - د. جميل عبيد : المديرية الاستوائية (القاهرة : دار الكتب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٧٠) .
 - د. محمد عوض محمد : لشعوب ولسلالات الأفريقية (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٥) .
 - د. محمد عبد الفتحي سعودي : السودان (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٣) .
 - عبد القادر إسماعيل : مشكلة جنوب السودان : دراسة لدور الأحزاب السياسية (القاهرة : مطابع الفتح ، ١٩٩٤) .
- ٢- د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ : ١٦ ، ولمزيد حول تطور التقسيم الإداري في السودان منذ ١٨٢٠ حتى أواخر الثمانينيات انظر :
 - يحيى جمال عثمان : الحدود الإدارية في السودان : دراسة في الجغرافيا السياسية ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير (القاهرة : معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، ج القاهرة ، ١٩٩٠) .
- ٣- المرجع السابق ، وكذلك د. محمد المعتصم ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦ .
- ٤- يستخدم البعض الاسم القديم للمديرية وهو منجلا (منقلا) ، انظر يحيى عثمان : مرجع سبق ذكره ، ص ٢٩ .
- ٥- د. جميل عبيد : مرجع سبق ذكره ، حيث يحتوي الكتاب على مجموعة من الوثائق القيمة حول تاريخ فتح هذه المديرية وضمها إلى مصر ، وانظر أيضاً :
 - عمر طوسون : تاريخ مديرية خط الاستواء المصرية من فتحها إلى ضياعها (الإسكندرية: مطبعة الطل ، ١٩٣٧) .
- ٦- د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٢٣ : ٢٧ .
- ٧- المرجع السابق ، ص ٢٧ : ٣١ .
- ٨- عبد القادر إسماعيل : مرجع سبق ذكره ، ص ١٢ : ٢٥ .
- ٩- عن الدينكا انظر : المرجع السابق ، ص : ١٢ : ١٥ ، ونظر أيضاً: بول فاك : " نظرة تاريخية لتقاليد الدينكا [مونيلاق] وتراثهم " . في ثقافت سودانية (القاهرة : المركز المنوداني للثقافة والإعلام ، المصدد

التجريبى ، د.ت) ص ٦٢ : ٦٦ .

- ميان ميان جولفكروول : " قبيلة جلق " : لو حول التنمية الصحية ل قبيلة الدنكا ، أقسامهم ومناطقهم الجغرافية " ، ثقافات سودانية (القاهرة : المركز السودانى للثقافة والإعلام ، العدد التجريبى ، د.ت) ، ص ٧٢ .

١٠- لمزيد حول الشيلوك انظر : د. أحمد أبو زيد : الأنثروبولوجيا السياسية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ٢ ، ١٩٨١) ، ص ١٣٣ : ١٣٤ . وانظر أيضا : عرض ندوة : " ثقافة قبيلة الشلك " ، فى ثقافات سودانية (العدد التجريبى ، د.ت) ص ٢٩ ، ٣٨ .

11- Evans-Pritchard : "The Nuer of The Southern Sudan" , in M. Fortes and Evans Pritchard (eds.), African Political Systems (London : Oxford University press , 1970) pp 272: 296.

- وانظر : ينانق اول قاى : " ملاح ثقافة قبيلة النوير " فى ثقافات سودانية (العدد التجريبى ، د.ت) ، ص ٥١ : ٥٤ . وكذلك : عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٥ : ١٦ .

١٢- محمد المعتصم ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤١ : ٤٣ ، ولمزيد عن الزقدى انظر لويس تندا سونديكيو : "قبيلة الزقدى" ، ترجمة : فيصل وجكون أرتين فى ثقافات سودانية (العدد التجريبى ، د.ت) ص ٣٩ : ٤٣ .

١٣- لمزيد عن الجماعات الإثنية فى جنوب السودان وعلاقتها انظر : عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢ : ٢٥ .

١٤- حول اللغات والسياسات اللغوية فى السودان بعامة انظر : يوسف الخليفة أبو بكر : " السياسات اللغوية فى السودان " ، دراسات أفريقية (الخرطوم : دار جامعة أفريقيا العالمية للطباعة ، عدد ١٢ ، يناير ١٩٩٥ ، ص ١٢٥ : ١٥٢ . وعن الجنوب بصفة خاصة انظر عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٥ : ٢٩ .

١٥- انظر فى ذلك : محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٥٤ : ٦١ .

١٦- للمرجع السابق ، ص ٥٨ وانظر : عبد القادر إسماعيل ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٣ : ٤١ .

١٧- د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ٦٠ . وانظر أيضا :

د. ياسين مراد : جغرافية المعلم الإسلامى (القاهرة : شركة الطوبجى للطبع والنشر ط ٢ ، ١٩٧٧) ، ص ٥٧ : ٦٩ .

١٨- من الدراسات الجامعة لتطور مشكلة الجنوب منذ الفتح المصرى حتى ثورة الإنقاذ عام ١٩٨٩م دراسة الأستاذ الدكتور عبد الملك عودة : " مستقبل جنوب السودان بين وحدة الدولة أو الانفصال " ، السياسة لدولية (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ، عدد يوليو ١٩٩٢م) .

- ١٩- د. جميل عبيد : مرجع سبق ذكره.
- ٢٠- د. أحمد الأمين البشير: " العلاقة بين السياسة و الدين في السودان " ، المستقبل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ٧٧ ، يوليو ١٩٨٥) ص ١٠٥ .
- ٢١- حول تلك المرحلة وملابساتها وتطوراتها انظر :
- د. عبد الملك عودة : مرجع سبق ذكره ، ص ٨ : ١١ .
- Mohamed A. El- Khawas ; "The problem of Southern Sudan", in African Studies Review (Cairo : Institute of Research and African Studies , vol.4, 1975) pp 23 : 25 .
- ٢٢- د. محمد المعتمد بمرجع سبق ذكره ، ص ٧٨ ، ٧٩ .
- ٢٣- د. عبد الغفار محمد أحمد : " السودان و ديناميكية التنوع : محاولة في استطلاع مستقبل قطر عربي - افريقي " . المستقبل العربي (عدد ٨٣ ، يناير ١٩٨٦ م) ، ص ١٠٥ .
- ٢٤- د. حمدي عبد الرحمن : " الصراع السياسي في شرق أفريقيا وتعكساته على الأمن القومي المصري " ، سلسلة بحوث ودراسات عربية (القاهرة : المركز القومي لدراسات الشرق الأوسط ، العدد ٣ ، مايو ١٩٩٢) ، ص ٨٥ ، وانظر أيضاً د. محمد المعتمد : مرجع سبق ذكره ، ص ٩٣ ، إسماعيل عبد القادر : مرجع سبق ذكره ، ص ٢٨ .
- ٢٥- للمرجع السابق ، ص ٢٨ : ٤١ .
- ٢٦- د. عبد الغفار محمد أحمد : مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٦ .
- ٢٧- حول موقع السودان عامة في تلك المفاوضات انظر :
- د. يونان لبيب رزق : السودان في المفاوضات المصرية الليبية (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٤) . د. شوقي عصا الله الجمل : تاريخ السودان وادي النيل وعلاقته بمصر : الجزء الثالث (القاهرة : مكتبة الأنجلو ، ١٩٨٠) ، ص ٣٢٤ وما بعدها .
- ٢٨- د. حمدي عبد الرحمن : مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ وانظر : المعتمد ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٢ . وكذلك :
- El- Khawas , op.cit., pp 28 : 29 .
- ٢٩- لمزيد عن هذه الأحداث وتطوراتها وانظر :
- محمد المعتمد : مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٢ وما بعدها ، د. إسماعيل عبد القادر ، مرجع سبق ذكره .
- ٣٠- د. عبد الملك عودة : مرجع سبق ذكره ، ص ١٢ : ٢٠ .

د. حمدي عبد الرحمن ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ - ٩٥

د. نيفين مساعد : الأثليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٨٨) ، ص ١٥٢ : ١٦١ .

٣١- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٨ .

٣٢- المعتصم ، مرجع سبق ذكره .

٣٣- د. عبد الملك عودة : مرجع سبق ذكره ، ص ١٣ : ١٤ . وانظر أيضا :

د. إبراهيم نصر الدين : " الاندماج الوطني في أفريقيا والخليج السوداني " ، المستقبل العربي (عدد ٦٣ ، مايو ١٩٨٤) ، ص ٤٣ .

د. حمدي عبد الرحمن : مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ .

٣٤- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٩ : ١١٠ . وكذلك انظر د. عبد الملك حوده : ص ١٣ د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٩ : ١٥١ .

٣٥- المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

٣٦- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١١ د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٣ : ١٥٥ .

٣٧- حول واقع ذلك المؤتمر ومقرراته ونتائجه انظر :

د. محمد المعتصم : مرجع سبق ذكره ، ص ١٦٠ : ١٦٧ .

38- El- Khawas , op. cit., p 35.

ونظر أيضا:

Gabriel R. Warburg : "Islam and State in Numayri's Sudan " Africa (London : International African Institute , vol. 55 No.4 , 1985) , pp 401 : 405 .

٣٩- لمزيد حول تلك الحركة ونشأتها وتطورها انظر :

د. حسن الترابي : الحركة الإسلامية في السودان : التطور ، الكسب ، النهج (القاهرة : القارئ العربي ، ١٩٩١) .

د. حسن مكي : الحركة الإسلامية في السودان ١٩٨٥-٦٩ م (تاريخها وخطابها السياسي) [الخرطوم : بيت المعرفة ، ١٩٩٠] .

٤٠- د. حسن الترابي : مرجع سبق ذكره ، ص ٣٣ .

٤١- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١٤ : ١١٥ .

٤٢- المرجع السابق ، نفس الصفحات ولمزيد حول الاتفاق وتقييمه انظر :

د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٣ : ٤٨ .

د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤ : ١٦ .

٤٣- د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١٩ .

٤٤- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٤ .

٤٥- د. نيفين مصعد : مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٥ ، وانظر أيضا :

د. أحمد الأمين البشير : مرجع سبق ذكره ، ص ١١٧ .

٤٦- المرجع السابق ، ولمزيد انظر : Warburg, op. cit., pp 405 : 411

٤٧- انظر في أحداث تلك الحقبة وتطوراتها :

د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٦ : ١٧ .

د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤٨ : ٥٢ .

د. حمدي عبد الرحمن ، المنهج النقوي في التغيير السياسي : دراسة للحالة السودانية (١٩٨٩-١٩٩٢) ، سلسلة بحوث سياسية ، يونيو ١٩٩٤ .

48- Warburg, op. cit., pp 409 : 411.

٤٩- تضم خطاب الحركات الجنوبية بالمروعة في كثير من الأحيان رغبة في الاستفادة من كافة القوى والأطراف الداخلية والإقليمية والدولية في صراعهم مع النظام الحاكم في السودان، ويعتبر الدكتور جون جارانج قائد الحركة الشعبية لتحرير السودان من أكثر من حاولوا التنظير لمشكلة جنوب السودان ومشكلة السودان ككل من الجنوبيين عبر كتاباته وأحاديثه تنظر في ذلك: د. فائق كمبر (تحرير وترجمه) : جون قرنق رؤيته للسودان الجديد : قضايا الوحدة والهوية (القاهرة : المجموعة الاستشارية لتحليل السياسات واستراتيجيات التنمية ، ١٩٩٨) . وحول تبدلات الخطاب والأطروحات المختلفة من جانب حركات المعارضة السودانية لاسيما جون جارانج انظر :

د. إبراهيم نصر الدين : الوضع الراهن في السودان وإحتمالاته المستقبلية [ورقة عمل] [القاهرة : جامعة القاهرة معهد البحوث والدراسات الأفريقية - يناير ١٩٩٧م] ، ص ٥ وكذلك انظر الحوار الذي أجرى مع جون جارانج حول قضايا الوحدة والافتصال المنشور في : مبادرات جديدة كتاب غير دوري يصدره لواء السودان الجديد (اسمرأ : لواء السودان الجديد ، أغسطس ١٩٩٨)

- ٥٠- د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٨ : ١٩ .
- ٥١- حول تفصيل تلك الاتفاقية وردود الأعمال تجاهها انظر : د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٩ .
- ٥٢- د. عبد الملك عودة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٠ .
- ٥٣- حول تفاصيل ذلك النموذج انظر :
- د. إبراهيم نصر الدين : الاندماج الوطني ...، مرجع سبق ذكره .

نيجيريا : قضايا وتحديات التعايش في مجتمع تعددي

د. صبحي قصوة

مقدمة:

في عام ١٩٠٠م، أعلنت بريطانيا فرض حمايتها على شمال نيجيريا، وشرعت بعد ذلك في تنفيذ فرض هذه الحماية بالقوة العسكرية، وتمكنت من ذلك بالفعل عام ١٩٠٣م، وقد المسلمون في شمال نيجيريا، وخاصة في خلافة سوكوتو، استقلالهم وأصبحوا جزءاً مما أصبح يعرف فيما بعد باسم "نيجيريا". وعندما جاء عام ٢٠٠٠م، كان الجدل على أشده بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا حول قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، وهو الجدل الذي تطور في بعض الأحيان إلى مصاصمات دامية بين الطرفين، أودت بحياة المئات وألفت كثيراً من الممتلكات. وفيما بين عامي ١٩٠٠م و٢٠٠٠م، واجه المسلمون في نيجيريا العديد من القضايا والتحديات، في مجتمع منقسم على نفسه، ليس فقط من الناحية الدينية، ولكن أيضاً من النواحي الإثنية (العرقية) واللغوية والإقليمية وغيرها.

وتسعى هذه الورقة إلى بحث القضايا والتحديات التي واجهت - ولا زالت تواجه - المسلمين في نيجيريا في ظل ظروف التعددية في تلك الدولة، وخاصة في مرحلة ما بعد الاستقلال (منذ عام ١٩٦٠م) - ويتطلب بحث هذه القضايا والتحديات، دراسة الواقع السياسي الاجتماعي الذي يعيش في ظله المسلمون في نيجيريا، ومن ثم سوف يتم تناول بعض هذه القضايا والتحديات في حدود الحيز المتاح لهذه الورقة، وعلى ذلك تقسم هذه الدراسة إلى مطلبين:

المطلب الأول - حول المسلمين والواقع السياسي الاجتماعي في نيجيريا.

المطلب الثاني - حول بعض القضايا والتحديات التي يواجهها المسلمون في ظل

ظروف التعددية في نيجيريا.

المطلب الأول

المسلمون والواقع السياسى والاجتماعى فى نيجيريا

يتناول هذا المطلب ظروف الواقع السياسى والاجتماعى الذى يعيش فى ظله المسلمون فى نيجيريا، وتتضمن هذه الظروف الواقع التعددى للمجتمع النيجيرى، والتطور السياسى وأثره على المسلمين فى نيجيريا والحركات والتنظيمات الإسلامية فى تلك الدولة.

أولاً- الطبيعة التعددية للمجتمع النيجيرى

١- نشأة نيجيريا كمجتمع تعددى:

تعد نيجيريا دولة مصطنعة، نشأت نتيجة ظرف تاريخى يتمثل فى النشاط الاستعمارى البريطانى فى المنطقة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى. ففى عام ١٨٦١م أسس البريطانيون مستعمرة لهم فى "لاجوس" على ساحل المحيط فى أقصى جنوب غرب نيجيريا الحالية، ومن ثم أخذت بريطانيا فى بسط سيطرتها على بلاد وممالك اليوروبا - فى جنوب غرب نيجيريا الحالية - وعلى بلاد الجماعات القبلية فى جنوب شرق نيجيريا - كجماعات الإيوو والإيجا والإفيك وغيرهم - . وكانت بريطانيا قد أعلنت فرض حمايتها على هذه المناطق فى أعقاب مؤتمر براون الشهير (١٨٨٤/١٨٨٥م)، حيث أنشأت "محمية أنهار الزيت"، والتي أصبحت فيما بعد "محمية ساحل النيجر"، ثم تغير اسمها مرة أخرى عام ١٩٠٠م ليصبح "محمية نيجيريا الجنوبية". وفى العام نفسه أعلنت بريطانيا فرض حمايتها على مناطق المسلمين فى شمال نيجيريا الحالية، وخاصة على حمايتها خلافة سوكوتو وإماراتها، وشرعت فى إخضاع هذه المناطق بالقوة العسكرية وتمكنت من ذلك بالفعل عام ١٩٠٦م، حيث ضمت بريطانيا مستعمرة لاجوس إلى محمية نيجيريا الجنوبية ليشكل ما عرف بـ "مستعمرة ومحمية نيجيريا الجنوبية". وأخيراً فى عام ١٩١٤م، ظهرت نيجيريا إلى الوجود لأول مرة ككيان واحد، عندما أخضعت بريطانيا مناطق سيطرتها فى جنوب وشمال نيجيريا لإدارة واحدة، فيما عرف بـ "إمماج لوجارد" نسبة إلى فريدريك لوجارد، أول حاكم بريطانى "لمستعمرة ومحمية نيجيريا"، والذى كان له دور رئيسى فى إخضاع هذه المناطق للسيطرة البريطانية. وفيما بعد قسمت بريطانيا هذه المناطق إلى ثلاث مجموعات من المقاطعات: شرقية وغربية (فى جنوب نيجيريا) وشمالية (فى شمال نيجيريا)، وتحولت هذه المقاطعات بعد الحرب العالمية الثانية إلى ثلاثة أقاليم كبيرة، شكلت أساساً للاتحاد الفيدرالى النيجيرى. وفى عام ١٩٦٠، استقلت نيجيريا كدولة اتحادية (فيدرالية) من ثلاثة أقاليم: شمالية وشرقية وغربية، وتضم بين حدودها جماعات متباينة، إثنية ولغوية ودينية .. إلخ^(١).

٢. أنماط التعددية في المجتمع النيجيري: (١٢)

ثمة أنماط مختلفة من التعددية في المجتمع النيجيري، ومن أهم هذه الأنماط:

أ- للتعددية الإقليمية:

هناك تمييز بين الشمال (شمالى نهر النيجر) والجنوب (جنوبى نهر النيجر)، وفى الشمال هناك تمييز بين الشمال الأعلى (المسلم)، والشمال الأدنى (وهو ما يعرف أيضاً بالحزام الأوسط، حيث تعيش أقليات تغلب عليها المسيحية والوثنية)، وفى الجنوب أيضاً هناك تمييز بين مناطق اليوروبا (فى الغرب)، ومناطق الإيبو (فى الشرق) ومناطق الأقليات (فى الوسط)، وقد انقسم النيجيريون فى مناسبات عديدة على أساس انتمائهم الإقليمى.

ب- التعددية الإثنية (العرقية) (١٣):

وهى من أبرز أنماط التعددية وضوحاً فى المجتمع النيجيري، إن لم تكن أبرزها؛ حيث يعيش فى نيجيريا ما لا يقل عن (٢٠٠) جماعة إثنية. وهذه الجماعات تتفاوت تفاوتاً كبيراً فى حجمها ولغاتها وتقائنها.. فهناك ثلاث جماعات كبرى تشكل نحو ٦٦% من سكان نيجيريا، وهذه الجماعات الثلاث هى:

(١) الهوسا – فولاني : فى شمال نيجيريا، ويشكلون نحو ٢٩% من السكان، ومعظمهم مسلمون، ويتحدثون لغة الهوسا.

(٢) اليوروبا : فى جنوب غرب نيجيريا، ويشكلون نحو ٢٠% من السكان، ويتوزعون بالتساوى تقريباً بين الإسلام والمسيحية، ويتحدثون لغة اليوروبا.

(٣) الإيبو: فى جنوب شرق نيجيريا، ويشكلون نحو ١٧% من السكان، ومعظمهم من المسيحيين، ويتحدثون لغة الإيبو.

وبالإضافة إلى هذه الجماعات للثلاث، هناك (٨) جماعات إثنية كبيرة الحجم نسبياً، مثل: الكافورى والنوفى والتيف (فى الشمال) والايڊو (فى جنوب الغرب) والايبيبيو والايڤيك (فى جنوب الشرق)، وتشكل هذه الجماعات الشمالى، بالإضافة إلى الجماعات الثلاث الكبرى، نحو ٩٦% من سكان نيجيريا.

ج- التعددية الدينية:^(١)

ينقسم سكان نيجيريا بشكل أساسي - من الناحية الدينية - إلى مسلمين ومسيحيين، ولم يتضمن آخر تعداد رسمي للسكان عام ١٩٩١م أية بيانات عن الديانات. وطبقاً للتعداد السابق والذي أجرى عام ١٩٦٣م، كان المسلمون يشكلون نحو ٤٧,٢ ٪ من سكان نيجيريا، والمسيحيون نحو ٣٤,٥ ٪ وأتباع الديانات التقليدية نحو ١٨,٣ ٪، ولكن نظراً لانتشار الإسلام والمسيحية بشكل مضطرد على حساب الديانات التقليدية، يمكن القول، مع نهاية القرن الميلادي العشرين: إن المسلمين يشكلون نحو ٥٣ ٪ من سكان نيجيريا والمسيحيين نحو ٣٩ ٪، وأتباع الديانات التقليدية نحو ٨ ٪.

وقد وصل الإسلام إلى بعض مناطق نيجيريا الحالية (في شمالها وجنوبها الغربي) في حدود القرن الحادي عشر الميلادي، وبدأ ينتشر بشكل ملموس في شمال نيجيريا (حيث بلاد الهوسا) منذ القرن الرابع عشر، وفي جنوبها الغربي (حيث بلاد اليوروبا) منذ القرن الثامن عشر، أما في الجنوب الشرقي (حيث بلاد الإييو) فلم يبدأ الإسلام في الانتشار هناك إلا مع النصف الثاني من القرن العشرين.^(٢)

أما المسيحية فقد وصلت إلى سواحل نيجيريا الحالية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ولكن لم تبدأ في الانتشار الفعلي إلا في القرن التاسع عشر خاصة في جنوب شرق نيجيريا.^(٣)

ومن ثم، فإن معظم سكان شمال نيجيريا من المسلمين، ومعظم سكان جنوبها الشرقي من المسيحيين، أما سكان الجنوب الغربي فينقسمون بالتساوي تقريباً بين الإسلام والمسيحية.

د- التعددية التاريخية والثقافية:

من المعلوم أنه لا يوجد تراث تاريخي مشترك للجماعات المختلفة التي يتكون منها المجتمع النيجيري المعاصر، حيث خضعت هذه الجماعات عبر تاريخها لنظم سياسية وتجارب تاريخية متباينة ففي الشمال كانت هناك إمارات الهوسا، والتي تحولت إلى خلافة إسلامية (خلافة سوكونو) خلال القرن التاسع عشر بعد حركة الجهاد التي قام بها الفولاني بزعمارة الشيخ عثمان بن فودي، وإلى الشرق من سوكونو، كانت هناك سلطنة بورنو، وهي سلطنة إسلامية ظلت قائمة حتى عام ١٨٩٣م عندما احتلتها قوات رابع فضل الله، أما في الجنوب فكانت هناك ممالك اليوروبا (في الجنوب الغربي) ونظم قبلية لا مركزية (في الجنوب الشرقي). وقد قترن اختلاف التراث التاريخي باختلاف الثقافات السائدة ما بين ثقافات غابية وساحلية في الجنوب، وثقافات رعوية في الوسط، وثقافات إسلامية في الشمال.^(٤)

ثانياً- التطور السياسى وأثره على الإسلام والمسلمين فى نيجيريا

استقلت نيجيريا فى أول أكتوبر عام ١٩٦٠م، كدولة اتحادية (فيدرالية) تتكون من ثلاثة أقاليم كبيرة، وهى الإقليم الشمالى والإقليم الغربى و الإقليم الشرقى، ومنذ ذلك التاريخ وحتى نهاية القرن العشرين، مرت نيجيريا بتطورات سياسية ملموسة، وكان لهذه التطورات أثرها على الإسلام والمسلمين فى نيجيريا، ويمكن التمييز فى هذا الشأن بين خمس مراحل على الأكل، وهى: ^(٨)

* مرحلة الحكم المدنى الأول (١٩٦٠-١٩٦٦) .

* مرحلة الحكم العسكرى الأول (١٩٦٦-١٩٧٩) ،

* مرحلة الحكم المدنى الثانى (١٩٧٩-١٩٨٣) .

* مرحلة الحكم العسكرى الثانى (١٩٨٤-١٩٩٩) ،

* مرحلة الحكم المدنى الثالث (منذ ١٩٩٩) .

١- مرحلة الحكم المدنى الأول (١٩٦٠-١٩٦٦) ^(٩)

وهو ما يعرف أيضاً بالجمهورية الأولى، وخلال هذه المرحلة ظلت نيجيريا دولة اتحادية من ثلاثة أقاليم، أضيف إليها إقليم رابع (وسط الغرب) عام ١٩٦٣م بعد تصيم الإقليم الغربى. وفى ظل هذا الوضع سيطرت إحدى الجماعات الإثنية الكبرى على أحد الأقاليم النيجيرية: الهوسا فولانى فى الشمال، والإيبو فى الشرق، واليوروبا فى الغرب، أما على المستوى الاتحادى (الوطنى)، فقد تشكل ائتلاف حاكم من الحزبين الحاكمين فى الشمال (حزب مؤتمر شعب لشمال) والشرق (حزب المؤتمر الوطنى للمواطنين النيجيريين)، أما للحزب الحاكم فى الغرب (جماعة العمل) فقد ترعرع للمعارضة.

وطبقاً لآليات النظام البرلمانى الذى كان سائداً حينئذٍ، كان توزيع المقاعد التشريعية يتم طبقاً لعدد السكان، ومن خلال هذه الآليات تمكن المسلمون الشماليون - استناداً إلى قوتهم العددية - من تعزيز مركزهم السياسى على المستوى الاتحادى خلال هذه المرحلة، وذلك لموازنة التفوق النسبى للجنوبيين- خاصة الإيبو المسيحيين - فى مجالات الإدارة والاقتصاد والتعليم الحديث، وذلك بسبب تفاوت التأثير الاستعمارى بين شمال وجنوب نيجيريا.

ويوجه عام، فقد كانت الإقليمية والإثنية هى الطابع المميز للحياة السياسية خلال الجمهورية

الأولى، ولم يكن الدين عاملاً بارزاً في الصراع السياسي، خاصة على المستوى الوطني (الاتحادى)، إذ رغم أن رئيس الدولة كان مسيحياً (أزيكوى) ورئيس الحكومة الاتحادية كان مسلماً (باعليوة) فإن انتماءهما الإثنى والإقليمي كان هو الأكثر بروزاً، ولكن هذا الوضع وفر للمسلمين فى نيجيريا قاعدة إقليمية (فى الإقليم الشمالى) لتعزيز مركزهم فى الاتحاد النيجيرى، وكان للحاج أحمد بيللو رئيس وزراء الأقليم الشمالى، دور كبير وإن كان بصورة غير مطفة.^(١٠)

٢- مرحلة الحكم العسكرى الأول (١٩٦٦-١٩٧٩)^(١١)

تبدأ هذه المرحلة بالانقلاب العسكرى الأول الذى قاده الضباط الإيبو فى يناير ١٩٦٦م، وقد خلاله المسلمون عدداً من أبرز قياداتهم فى مقدمتهم الحاج أحمد بيللو، رئيس وزراء الإقليم الشمالى، وأبو بكر تالوا باعليوه، رئيس الحكومة الاتحادية؛ ولدت سياسات النظام الجديد (نظام أيرونسى) إلى إثارة مخاوف الشماليين، ومن ثم قاموا بانقلاب مضاد فى يوليو ١ٹ٦٦م، أسقط نظام أيرونسى، ومن ثم وصل أحد أبناء الأقليات الشمالية - يعقوب جيون - إلى قمة السلطة فى البلاد، واعتب ذلك أعمال عنف واسعة النطاق ضد الإيبو المهاجرين إلى الشمال وفرار الكثيرين منهم إلى موطنهم الأصلى فى الإقليم الشرقى، وتوترت العلاقات بين حكومة الإقليم الشرقى، التى كان يسيطر عليها الإيبو، والحكومة الاتحادية بقيادة يعقوب جيون. ووصل التوتر إلى حد الأزمة عام ١٩٦٧م بعد قيام نظام جيون بتقسيم الأقاليم النيجيرية الأربعة - بما فيها الإقليم الشرقى - إلى (١٢) ولاية. وفى أعقاب ذلك أعلن الإيبو انفصاليهم بالإقليم الشرقى عن نيجيريا وأعلنوا قيام جمهورية يافرا، وبدأت من ثم الحرب الأهلية النيجيرية، والتى انتهت فى يناير ١٩٧٠م بهزيمة الحركة الانفصالية.^(١٢)

وفى يوليو ١٩٧٥، سقط نظام جيون بانقلاب عسكرى قاده محمد مرتضى الله، ويعد مصرع مرتضى فى انقلاب فاشل عام ١٩٧٦م، استمر خلفه، أولوسيجون أوباسنجو على سياسته. وقد وضع نظام مرتضى الله / أوباسنجو برنامجاً لإعادة الحكم المدنى إلى نيجيريا، وتضمن ذلك البرنامج زيادة عدد الولايات النيجيرية إلى (١٩) ولاية، ووضع دستور جديد للبلاد، وإجراء الانتخابات العامة، وتسليم السلطة لحكومة منتخبة، وهو ما تحقق بالفعل فى أول أكتوبر ١٩٧٩م.^(١٣)

وبوجه عام فقد أثرت التطورات السياسية خلال مرحلة الحكم العسكرى الأول سلباً على أوضاع الإسلام والمسلمين فى نيجيريا، فقد فقد المسلمون بعضاً من أبرز قياداتهم فى انقلاب يناير ١٩٦٦، كما أن تقسيم الإقليم الشمالى إلى ست ولايات عام ١٩٦٧م، أدى إلى تصدع القاعدة الإقليمية الإثنية للمسلمين فى الإقليم، وفى الوقت نفسه أدى إلى نشوب الحرب الأهلية عام ١٩٦٧م إلى توقف انتشار الإسلام بين الإيبو؛ حيث عادوا إلى نظرهم القديمة للإسلام باعتباره ديناً للهوما.^(١٤)

وقد ظل الطابع الإقليمي الإثنى هو الطابع المميز للصراع السياسى خلال هذه المرحلة، شأنها شأن سابقتها، ولم يكن الدين عاملاً بارزاً فى ذلك الصراع، وعلى سبيل المثال عندما حاولت دعوية

الانفصاليين الإيبو تصوير الحرب الأهلية على أنها حرب بين مسيحيين (يقصدون الانفصاليين) ومسلمين (اتحاديين يريدون فرض هيمنتهم)، كانت هذه الدعاية مجافية للواقع، حيث كان قائد القوات الاتحادية (يعقوب جيون) مسيحيًا، كما كانت نسبة كبيرة من قواته وأعضاء حكومته من المسيحيين.^(١٥)

ولكن شهدت نهاية هذه المرحلة، بروز "الدين" كعامل رئيسي في الحياة السياسية النيجيرية على المستوى الوطني. وكانت أعمال الجمعية التأسيسية ل دستور الجمهورية الثانية وما شهدته من جدل حاد حول الشريعة الإسلامية والنظام القانوني النيجيري، تجسيدًا ملموسًا لهذا التطور المهم، وتؤكد هذا التطور خلال المراحل التالية.^(١٦)

٣- مرحلة الحكم المدني الثاني (١٩٧٩-١٩٨٣)^(١٧)

وتعرف-أيضًا- بالجمهورية الثانية، وتبدأ بتسليم العسكريين السلطة إلى حكومة مدنية منتخبة، تزعمها على المستوى الاتحادي الشيخ شاجاري، وهو مسلم شمالي، وتنتهي هذه المرحلة بإسقاط النظام القائم بانقلاب عسكري قاده محمد بخاري في آخر ديسمبر عام ١٩٨٣م.

وتميزت هذه المرحلة بظهور شكل من أشكال تقاسم السلطة في نيجيريا من خلال ما عرف بـ "مبدأ الطابع الاتحادي" للدولة، والذي كان يتطلب مراعاة تمثيل الولايات النيجيرية في تشكيل الحكومة الاتحادية بوزير واحد على الأقل، وكذلك سياسة المناطق Zoning، التي طبقها الحزب الوطني النيجيري، أكبر أحزاب الجمهورية الثانية، وبمقتضاها قسمت نيجيريا إلى أربع مناطق تتوزع عليها المناصب الرئيسية في الدولة. وبناء على هذه السياسة أصبح رئيس الدولة مسلمًا من الهوسا فولاني، ونائبة مسيحيًا من الإيبو، بينما ذهب منصب رئيس الحزب الوطني النيجيري إلى أحد البوروا، ومنصب رئيس مجلس الشيوخ إلى واحد من جماعات الأقليات.^(١٨)

وبوجه عام، فقد شهدت هذه المرحلة بعض التطورات غير المواتية للإسلام والمسلمين في نيجيريا، فقد أخفق المسلمون في تحقيق هدفهم بالنص في الدستور على إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية، كما تضمن الدستور بعض النصوص التي تتعارض صراحة مع أحكام الإسلام، كالنص على حرية الاعتقاد بما فيها تغيير الشخص لدينه، والنص على قيام الحكومة بتشجيع الزواج المختلط بين مختلف الجماعات في نيجيريا. كما شهدت هذه الفترة أيضًا تصاعد العنف الديني والذي لودى بحياة الآلاف، كما حدث في كاتو - بشمال نيجيريا - عامي ١٩٨٠ و ١٩٨٢.^(١٩)

٤- مرحلة الحكم العسكري الثاني (١٩٩٩-١٩٨٤)

تبدأ هذه المرحلة بالانقلاب العسكري الذي قاده محمد بخاري (بوهاري) في آخر ديسمبر

١٩٨٣، والذي أسقط الجمهورية الثانية. ولم يستمر بخارى فى الحكم طويلاً؛ حيث أطيح به فى انقلاب عسكري فى أغسطس ١٩٨٥م، قادة إبراهيم بابنجيدا. وبعد ثماني سنوات فى السلطة، ونتيجة لتعثر برنامج إعادة الحكم المدنى إلى نيجيريا، اضطر بابنجيدا إلى التخلي عن السلطة لحكومة مؤقتة برئاسة أرنت شونيكان. وسرعان ما أطاح سائى أبلتسا بهذه الحكومة المؤقتة فى نوفمبر ١٩٩٣م، واستمر فى الحكم حتى وفاته بشكل مفاجئ فى يونيو ١٩٩٨م، وانتقلت السلطة من ثم إلى صيد السلام أبو بكر، والذي تعهد بإعادة الحكم المدنى إلى البلاد خلال عام، وهو ما تحقق بالفعل فى مايو ١٩٩٩. (٢٠)

وشهدت هذه المرحلة بعض التطورات التى أكدت بروز دور الإسلام – والدين عموماً – فى الحياة السياسية النيجيرية على المستوى الوطنى. ومن أهم هذه التطورات برنامج التحول الديموقراطى فى عهد بابنجيدا، والذي بدأ عام ١٩٨٦م، ولكنه أخفق عام ١٩٩٣م بعد أن لوشك أن يصل إلى نهايته، فقد ثار الجدل من جديد عام ١٩٨٨م حول إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية، وذلك خلال مناقشات الجمعية التأسيسية لمشروع الدستور الجديد. وقبل ذلك برز العامل الدينى عند توزيع المناصب العليا فى هذه الجمعية التأسيسية، فقد كان رئيس الجمعية من الإيبيو المسيحيين، ونائبه من الهوسا فولاني المسلمين، وكان أمين الجمعية من جماعات الأقليات، ولم يبق إلا اختيار ممثل لليوروبا – الجماعة الكبرى – فى جنوب غرب نيجيريا، والتى يتساوى فيها عدد المسلمين والمسيحيين تقريباً – حيث اقترح الأعضاء المسلمون أن يكون ممثل اليوروبا فى الهيئة العليا للجمعية مسلماً، وهو لطيف أديجيتى، بينما اقترح الأعضاء المسيحيون ممثلاً مسيحياً، هو أولوفيمى أولوتوبى، وتوقفت أعمال الجمعية التأسيسية عدة أيام لهذا السبب، ولم تخرج الجمعية من هذا المأزق إلا بتدخل رئيس الدولة، حيث اقترح عدم اختيار ممثل لليوروبا فى الهيئة العليا للجمعية. (٢١)

كذلك، وفى سياق التنافس الدينى على السلطة، ومع اتجاه نظام بابنجيدا للأخذ بنظام الحزبين بدلاً من التعدد الحزبى، أعلن أبو بكر غومى – أحد القيادات الإسلامية البارزة حينئذ – عام ١٩٨٧م أن المسلمين لن يتسامحوا إذا أصبح رئيس البلاد مسيحياً، وأن ذلك يمكن أن يحدث فقط بالقوة أو بانقلاب عسكري. ورداً على ذلك هدد كبير أساقفة لاجوس بحرق البلاد إذا أصر المسلمون على هذا الموقف. وفى أوائل التسعينيات ومع اقتراب إجراء انتخابات رئاسة البلاد على أساس نظام الحزبين، ثار الجدل من جديد حول الانتماء الدينى للمرشحين، فبعد الإعلان عن ترشيح مسلمين: أحدهما شمالى، والآخر جنوبى، كمرشحين لرئاسة البلاد عن الحزبين الوحيدين فى ذلك الحين، طالبت العديد من المؤسسات المسيحية فى نيجيريا أن يكون مرشحا الحزبين لمنصب الرئيس. ولجريت الانتخابات بالفعل عام ١٩٩٣، وفاز بها مشهود أبويلا، وهو مسلم من اليوروبا، وكانت هذه أول مرة يفوز بها جنوبى برئاسة نيجيريا من خلال الانتخابات، ولكن نظام بابا نجيدا لم يعترف بنتائج هذه الانتخابات،

ومن ثم تم إلغاؤها، وهو ما فتح الباب أمام تهيكل برنامج التحول الديمقراطي الذي بدأه نظام بابا نجيدا عام ١٩٨٦م.^(٢٧)

٥- مرحلة الحكم المدني الثالث (منذ مايو ١٩٩٩).^(٢٨)

تبدأ هذه المرحلة بانتقال السلطة إلى حكومة مدنية منتخبة في مايو ١٩٩٩م، وشهدت هذه المرحلة - لأول مرة - انتخاب رئيس جنوبى مسيحى لنيجيريا، وهو أولوسيغون أوباسانجو (من اليوروبا) ويرجع انتخابه - ضمن عوامل أخرى - إلى رصيده الشعبي الذى تمتع به منذ أن كان رئيساً للحكومة العسكرية التصحيحية التى سلمت السلطة للمدنيين بعد الانتخابات العامة عام ١٩٧٩م. ويشار هنا إلى أنه على مدى (٢٠) عامًا - منذ ١٩٧٩ حتى ١٩٩٩ - كان رؤساء نيجيريا من المسلمين الشماليين، مدنيين وعسكريين، عدا عدة أشهر عام ١٩٩٣م (حكومة إرنست شونيكان). كما شهدت هذه المرحلة تصاعد الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول تطبيق الشريعة بشكل كامل فى بعض ولايات الشمال، وهو الجدل الذى اتسع ليشمل قضايا عديدة حول علاقة الدين بالدولة فى نيجيريا، وطبيعة الاتحاد النيجيرى، وما يتعرض له من مخاطر تهدد بقاءه فى حالة نشوب حرب دينية فى البلاد.

ثالثًا- الحركات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا

فى ظل ظروف التعددية والتحديتات التى واجهت - ولا زالت تواجه - المسلمين فى نيجيريا، ظهرت العديد من الحركات والتنظيمات الإسلامية. ويستلزام الطرق الصوفية التقليدية، فقد ارتبط ظهور الحركات والتنظيمات الإسلامية فى نيجيريا بتطورات وتحديات المرحلة الاستعمارية ومرحلة ما بعد الاستقلال، ومن أهم هذه الحركات والتنظيمات:^(٢٩)

١- الطرق للصوفية:

وكثرها انتشارًا الطريقة القادرية (المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى المتوفى فى القرن السادس الهجرى، لثاني عشر الميلاى)، تليها الطريقة النيجانية (المنسوبة إلى أبى العباس أحمد النيجانى المتوفى فى القرن الثاني عشر الهجرى، الثامن عشر الميلاى). وكلتا الطريقتين واسعتا الانتشار فى نيجيريا، وكان لهما دور مهم فى نشر الإسلام فى هذه الأنحاء، إلا أن العلاقات بين أتباعهما لم تكن ودية دائمًا حيث شابها التوتر والصراع فى مناسبات عديدة، كما حدث عام ١٩٦٥م، فى شمال نيجيريا، حيث قتل عدد من الأشخاص فى مصادمات بين الطرفين، من بينهم . (١١) رجل شرطة. وساعد على ازدياد التوتر بين الطريقتين فى ذلك الحين تحيز الإدارة المحلية

بالإقليم الشمالي ضد اتباع الطريقة التبجيلية، وذلك بسبب لتمام القيادات التقليدية في الإقليم، بمن فيهم سلطان سوكوتو، إلى الطريقة القادرية، إلا أن كلتا الطريقتين قد عملت على توحيد صفوفهما منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، بعد ظهور جماعة " إزالة البدعة وإقامة السنة"، والتي اعتبرتها الطريقتان عدوًا مشتركًا لهما.^(٢٥)

٢- جمعية الطلاب المسلمين:

تأسست هذه الجمعية عام ١٩٥٤م، في مدينة لاجوس - بجنوب نيجيريا - على يد بعض طلاب اليوروبا المسلمين، ولكن سرعان ما امتد نشاطها إلى شمال البلاد. ففي عام ١٩٥٧م، حضر بعض المندوبين الشماليين المؤتمر السنوي للجمعية في "عليزا" بجنوب نيجيريا، وفي عام ١٩٦٠، عقدت الجمعية أول مؤتمر سنوي لها في الشمال، في مدينة زاريا، وتولى أحد الشماليين الأمانة العامة للجمعية، كما عقد مؤتمر آخر للجمعية في شمال نيجيريا في مدينة كاتو عام ١٩٦٦م، وكان لهذه الجمعية دور رئيسي في النشاط الإسلامي بين الطلاب النيجيريين منذ لوسط السبعينيات من القرن العشرين.

٣- جماعة نصر الإسلام:

تأسست هذه الجماعة عام ١٩٦٢م، وكان للحاج أحمد بيللو، رئيس وزراء الإقليم الشمالي حينئذ، الدور الحاسم في إنشاء هذه الجماعة، والتي ضمت في عضويتها القيادات الإسلامية في الإقليم حينئذ، وفي مقدمتهم سلطان سوكوتو، وكبير قضاة الإقليم والعلماء والأمراء وغيرهم. وكان من بين أهداف الجماعة نشر الإسلام بشكل منظم في نيجيريا من خلال إعداد وتدريب الدعاة ودفع رواتب لهم، بالإضافة إلى نشر التعليم الإسلامي الحديث وبذل الجهود لتوحيد صفوف المسلمين في سائر أنحاء نيجيريا. وتأثر نشاط الجماعة بوفاء مؤسسها وراعيها الحاج أحمد بيللو خلال الانقلاب العسكري عام ١٩٦٦م، ولكن سرعان ما استردت الجماعة نشاطها بعد نهاية للحرب الأهلية عام ١٩٧١م.

٤- للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية:

أنشئ هذا المجلس عام ١٩٧٤م، عقب اجتماع عقد في كالونا - بشمال نيجيريا - دعت إليه جماعة نصر الإسلام، وحضره ممثلون عن الجمعيات والتنظيمات الإسلامية في نيجيريا، وكان الهدف من اجتماع كالونا إنشاء تنظيم موحد يضم أشتات الجمعيات والتنظيمات الإسلامية في نيجيريا، وهو ما تحقق بالفعل بإنشاء " المجلس الأعلى للشئون الإسلامية" والذي اتخذ من عاصمة البلاد مقرًا له، وله هيكل تنظيمي يتكون من عدة هيئات ولجان، أهمها: المجلس العام، وأمانة المجلس، ولجنة الفتوى، واللجان العامة، واللجان الفرعية، وسلطان سوكوتو هو الرئيس للعلم

للمجلس، وناخبه الأول شيخ بورنو، وهناك نواب لرئيس المجلس فى الولايات النيجيرية، وبمسعى المجلس إلى تحقيق أهداف عديدة، منها: تعزيز الأخوة والتعاون بين المسلمين داخل وخارج نيجيريا، ورعاية وحماية مصالح الإسلام والمسلمين فى نيجيريا، وأن يكون المجلس قناة للاتصال بالحكومة فيما يتصل بالشئون الإسلامية، ولعل على توحيد الأعياد والطقوس الإسلامية فى نيجيريا، وإنشاء وإدارة المساجد فى سائر أنحاء البلاد... إلخ.

٥- جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة:

تأسست هذه الجماعة عام ١٩٧٨م، فى مدينة "جوس" بشمال نيجيريا، على يد إسماعيل إدريس، وبرعاية الشيخ أبو بكر غومى، أحد كبار دعاة وعلماء الإسلام فى نيجيريا حينئذ. وتسعى الجماعة كما يبدو من اسمها، إلى إزالة البدع التى انتشرت بين المسلمين فى نيجيريا، وخاصة بين أتباع الطرق الصوفية، وإعادة المسلمين إلى المنابع الأولى للإسلام، أى القرآن والسنة. ومن ثم فقد توترت الأجواء بين جماعة إزالة البدعة والطرق الصوفية، وخاصة الطريقة القادرية واسعة الانتشار فى شمال نيجيريا، حيث وقعت احتكاكات عنيفة بين الطرفين فى أكثر من مناسبة، كما حدث عام ١٩٧٨م فى ولايتى الهضبة ويوتشى، وكما حدث فى بلدة زورو بشمال نيجيريا عام ١٩٨٨م، حيث قتل ثلاثة أشخاص ودمر نحو (٥٠) منزلاً؛ نتيجة مصادمات عنيفة بين الطرفين للسيطرة على المسجد الكبير بالبلدة، وقد بذلت جماعة نصر الإسلام والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى نيجيريا جهوداً لاحتواء التوتر بين الفريقين للحيلولة دون اتساع شقة الخلاف بينهما.^(٣٦)

٦- حركة مايتاتسين:

وهى جماعة شديدة التطرف والعنف، كان يترعها محمد ماروا، المعروف بمايتاتسين، تم ترحيله عن نيجيريا عام ١٩٦٢م، ثم عاد إلى مدينة كاتو، بشمال نيجيريا عام ١٩٦٧م، حيث اعتقل عام ١٩٧٢م، ثم أفرج عنه عام ١٩٧٥م، وزاد نفوذه بين أتباعه، وفى عام ١٩٨٠م، قام مايتاتسين وأتباعه بأعمال قتل وتدمير واسعة النطاق فى مدينة كاتو، دون تمييز بين مسلم وغير مسلم، رجل أو امرأة، طفل صغير أو شيخ كبير، واضطرت السلطات النيجيرية إلى استخدام الجيش لقمع التمرد، حيث قتل عدة آلاف من الأشخاص بما فيهم مايتاتسين نفسه، ولكن تكررت أعمال العنف من جانب من ظل على قيد الحياة من أتباعه، كما حدث فى ريجاسا وماينوجورى عام ١٩٨٢م، ويولا عام ١٩٨٤م، وجومبى عام ١٩٨٥م.^(٣٧)

وقد نشأ جدل كبير حول حقيقة حركة مايتاتسين، وما إذا كانت حركة إسلامية من عدمه، حيث كان مايتاتسين نفسه معلماً للقرآن، إلا أن أعمال القتل والتدمير التى قام بها أتباعه ضد المسلمين دون تمييز قد أثارت الشكوك حوله هو وحركته، خاصة وأن تقرير لجنة التحقيق التى تم تشكيلها بعد

أحداث كانوا عام ١٩٨٠م، قد ذكر أن مايتاتسين قد ادعى النبوة ولحقه القرآن الكريم، وأنكر نبوة النبي- صلى الله عليه وسلم. ورغم ما يحيط بهذه الحركة من غموض، فإنها تعتبر في النهاية حركة تمرد ضد كل سلطة، سياسية أو دينية، وضد كل ما هو قائم ومستقر من معتقدات دينية ونظم سياسية واجتماعية.^(٢٨)

٧- حركات وتنظيمات أخرى:^(٢٩)

ومن أهمها :

١- الأحمديّة: والتي دخلت نيجيريا خلال عشرينيات القرن العشرين في ظل الحكم الاستعماري، ويؤمن أتباعها بنبوة مؤسسها "غلام احمد"، واعتمدت في نشر أفكارها على إنشاء المدارس والمستشفيات. ونشقت عن الأحمديّة حركة جديدة عرفت باسم "الحركة الأحمديّة لنيجيريا"، والتي غيرت اسمها عام ١٩٧١ إلى "أتوار الإسلام" وقطعت صلتها بالأحمديّة.

ب- جماعة أنصار الدين: واعتمدت في نشاطها على إنشاء المدارس الإسلامية الحديثة لمواجهة نشاط الإرساليات المسيحية في المجال التعليمي.

ج - الرابطة الإسلامية النيجيرية ورابطة الدعوة الإسلامية النيجيرية، وهي من التنظيمات التي نشطت في بلاد أوروبا، في جنوب غرب نيجيريا.

ويشار هنا إلى أن النشاط التنظيمي الديني في نيجيريا لا يقتصر على المسلمين فقط، حيث أنشأ المسيحيون أيضا العديد من الهيئات والتنظيمات منها:^(٣٠)

١- المجلس المسيحي النيجيري: أنشئ عام ١٩٢٩م، وحاولت بعض الكنائس الأعضاء في المجلس إنشاء "اتحاد الكنائس النيجيرية" عام ١٩٦٥م، وهو ما اعتبره البعض رد فعل على إنشاء جماعة نصر الإسلام عام ١٩٦٢م.

ب -الرابطة المسيحية النيجيرية: أنشئت عام ١٩٧٦م، لتكون أساسا لوحدة الكنيسة في نيجيريا وأن تكون إطارا للتشاور والعمل المشترك، ونشر العقيدة المسيحية، والدفاع عن مصالح المسيحيين في نيجيريا، ويعتبر بعض الدارسين أن إنشاء الرابطة للمسيحية النيجيرية جاء ردا على إنشاء "المجلس النيجيري الأعلى للشئون الإسلامية" عام ١٩٧٤م، كما نظرت إليها الحكومة باعتبارها متحدا رسميا باسم المسيحيين في نيجيريا، وتعتبر طوقا رئيسيا في القضايا المثارة بين المسلمين والمسيحيين هناك. وتتخذ الرابطة خطأ متشددا تجاه الإسلام ودوره في الحياة العلمية في نيجيريا، ومن هنا وصفها أحد العلماء المسلمين النيجيريين بأنها حزب سياسي بديل أو تحت التأسيس.^(٣١)

ج - حركات وتنظيمات مسيحية أخرى: مثل حركة "المولود من جديد"، وحركة "الأحد الأفضل"، و"جمعية مملكة الرب"، وحركة "إخوان النجمة والصليب"، وهي حركات متشددة غالبا تجاه مخالفتها من المسيحيين أو المسلمين على السواء.

المطلب الثاني

المسلمون وقضايا وتحديات التعددية في نيجيريا

واجهت المسلمين في نيجيريا - ولا زالت تواجههم - العديد من القضايا والتحديات في ظل ظروف التعددية في تلك الدولة، ومن أهم هذه القضايا والتحديات: قضية العلاقة بين الدين والدولة، وقضية مكانة الشريعة في النظام القانوني النيجيري، وقضية التوتر والعنف الديني.

أولا - قضية العلاقة بين الدين والدولة

نشأ الجدل حول هذه القضية بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا نتيجة؛ غموض وعدم وضوح المبادئ التي تحكم العلاقة بين الحقيقتين المياسية والدينية، بالإضافة إلى اختلاف التقاليد الإسلامية عن التقاليد المسيحية فيما يتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، فبينما تنظر التقاليد الإسلامية إلى هذه العلاقة في إطار أن الإسلام دين ونظام شامل للحياة؛ وبالتالي لا يمكن الفصل بين الدين وأى جانب من جوانب الحياة، تنظر التقاليد المسيحية إلى هذه العلاقة في إطار أن "ما لله وما لغيره" وتقبل بالتالي فكرة الفصل بين الدين والدولة. أدى هذا الاختلاف في التقاليد وغموض المبادئ التي تحكم العلاقة بين الحقيقتين المياسية والدينية في نيجيريا إلى متناقضات عديدة في هذه العلاقة من جهة، وتزايد الجدل بين المسلمين والمسيحيين هناك حولها من جهة أخرى.^(٣٢)

فإذا نظرنا إلى الدساتير النيجيرية المتعاقبة منذ دستور الاستقلال عام ١٩٦٠م والدستور الجمهوري عام ١٩٦٣م، ثم دستور الجمهورية الثانية عام ١٩٧٩م، ودستور ١٩٩٠م، ودستور الجمهورية الثالثة عام ١٩٩٩م، نجد أن هذه الدساتير لم تنص صراحة على علمانية الدولة النيجيرية أو الفصل بين الدين والدولة، وإن كان دستور ١٩٧٩م والدساتير اللاحقة، قد نصت على أنه "لن تتبلى حكومة الاتحاد أو حكومات الولايات أى دين كدين للدولة". وفي الوقت نفسه نصت جميع هذه الدساتير على تضمين نظام المحاكم الشرعية الإسلامية - في حدود معينة - في إطار النظام القضائي النيجيري، كما نصت على مبدأ الحرية الدينية ومبدأ الاتحادية "الفيدرالية"، بما يعنيه من احترام الخصوصية الثقافية والدينية للأقاليم ولايات الاتحاد.^(٣٣)

إلا أنه ورغم عدم النص صراحة على علمانية الدولة في الدساتير النيجيرية، فقد كان الطابع العلماني هو الطابع المميز - في ظاهر الأمر - للأبنية السياسية الموروثة منذ أيام الاستعمار البريطاني. ولكن هذا الطابع العلماني كان يتناقض تناقضا واضحا مع التوجهات الدينية العميقة في المجتمع النيجيري، وظهر هذا التناقض منذ ما قبل الاستقلال، حيث وجدت الدولة نفسها تتدخل بشكل متزايد في الشؤون الدينية، حتى وإن لم تكن راغبة في ذلك. وهو ما يبدو مثالا في تنظيم حج المسلمين إلى مكة، ذلك أنه رغم أن الحج شأن ديني إلا أن تنظيمه لا يمكن تركه للأفراد أو

الهيئات غير الحكومية؛ وذلك لأنه نشاط يتم خارج حدود الدولة، وهو ما يتطلب تدخلها في تحديد عدد الذين يسمح لهم بالحج، وتنظيم سفرهم، وتغيير العملة، وفرض رسوم وجمارك وإجراء اتصالات دبلوماسية. ومن ثم بدأت الحكومات النيجيرية تتدخل في تنظيم الحج منذ عام ١٩٥٥م من جانب حكومة الإقليم الشمالي حينئذ - ثم من جانب الحكومة الاتحادية (الفيدرالية) منذ عام ١٩٥٨م.^(٣٤)

ومن ثم، وفي ظل هذه المتناقضات، ثار الجدل في أكثر من مناسبة بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، وهو ما ظهر واضحاً من خلال إعداد مشروع دستور ١٩٧٩م، فقد اقترحت لجنة وضع مشروع الدستور، والتي بدأت عملها عام ١٩٧٥م، النص على أن "نيجيريا دولة واحدة ذات سيادة غير قابلة للتقسيم، علمانية ديموقراطية اشتراكية"، وفي أعقاب ذلك ثارت مناقشات ومجادلات في الجامعات ولجهاز الإعلام، حول ما إذا كان من المناسب وصف نيجيريا بأنها "دولة علمانية"، حيث رفض المسلمون ذلك، سواء كانت العلمانية بمعنى الدنيوية أو بمعنى الفصل بين الدين والدولة. ومن ثم طالب المسلمون لجنة وضع مشروع الدستور بحذف عبارة "دولة علمانية" ووضع عبارة "دولة متعددة الأديان" بدلاً منها، بل إن بعض القيادات الإسلامية النيجيرية، وخاصة العلماء، تعتبر أن "الدولة الدينية" - على نمط الدولة التي أسسها الشيخ عثمان بن فودي أوائل القرن التاسع عشر - تعتبر الشكل المثالي لنيجيريا الحديثة، وعلى الجانب الآخر، دافع المسيحيون وخاصة "الرابطة المسيحية لنيجيرية" عن مبدأ الدولة العلمانية والفصل بين الدين والدولة، وعدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية إلا في أضيق الحدود وبما تقتضيه الضرورة، واعتبروا أن رفض المسلمين لمبدأ العلمانية يعبر عن عزمهم على تحويل نيجيريا إلى دولة إسلامية.^(٣٥)

كذلك، فقد ألفت قضية العلاقة بين الدين والدولة بظلالها على علاقات نيجيريا الخارجية، فبينما يحتفظ المسلمون النيجيريون بعلاقات خاصة بالعالم الإسلامي، وخاصة السعودية من خلال برامج الحج والمعونات التي تقدمها للمسلمين في نيجيريا، فإن المسيحيين النيجيريين أكثر ارتباطاً بالعالم الغربي وإسرائيل. وعندما قطعت نيجيريا علاقاتها الدبلوماسية بإسرائيل عام ١٩٧٣، انتقد المسيحيون هناك هذه الخطوة، وقد أسفر الجدل حول هذا الموضوع إلى عودة العلاقات بين الدولتين عام ١٩٩٢م؛ حيث يعتبر المسيحيون أن القدس تمثل لهم ما تمثله مكة بالنسبة للمسلمين.^(٣٦)

وفي عام ١٩٨٦م، ثارت ثائرة المسيحيين النيجيريين بعدما أصبحت نيجيريا عضواً عاماً - وكانت قبل ذلك عضواً مراقباً - في "منظمة المؤتمر الإسلامي"، حيث اعتبر أولئك الذين يتحدثون عن مخطط لأسلمة نيجيريا، أن هذه الخطوة قد سجلت بقرب تحقق الكابوس الذي يؤرقهم، وهو إعلان نيجيريا دولة إسلامية. ومع ازدياد غضب المسيحيين وإصرارهم على انسحاب نيجيريا من المنظمة الإسلامية، تم تشكيل لجنة للبت في هذا الأمر، إلا أن هذه اللجنة انقسمت على نفسها

على أساس ديني. وعندما قدمت تقريرها لم تتمكن من حسم الموضوع، فقد أصر الأعضاء المسيحيون في اللجنة على ضرورة تمسحاب نيجيريا غير المشروط من المنظمة؛ لأن ذلك يجعلها دولة إسلامية، بينما حاول الأعضاء المسلمون التمييز بين "الدولة الإسلامية"، وهي دولة تحكمها الشريعة الإسلامية، و"البلاد الإسلامي"، وهو بلد يعيش فيه مسلمون، ومن ثم فإن عضوية نيجيريا في منظمة المؤتمر الإسلامي يأتي من اعتبارها بلداً إسلامياً وليس من اعتبارها دولة إسلامية.^(٣٧)

وقد امتد الجدل حول العلاقة بين الدين والدولة في نيجيريا ليشمل موقف الدولة من الشؤون الدينية عموماً، فقد اعتبر المسيحيون أن تدخل الدولة في تنظيم حج المسلمين إلى مكة يتعارض مع مبدأ العلمانية، وطالبوا بالمعاملة بالمثل بالنسبة لحج المسيحيين إلى الديار المقدسة. وتحقق مطلبهم بالفعل بإنشاء "مجلس رفاهية الحجاج" للمسيحيين الذين يرغبون بزيارة القدس وروما، وعندما خصصت الحكومة الاتحادية قطعة أرض للمسلمين لبناء مسجد جامع في العاصمة الاتحادية الجديدة "أبوجا"، تم تخصيص قطعة مماثلة للمسيحيين، وعندما رصدت الحكومة النيجيرية مبلغ (١٠) ملايين نايرا (العملة النيجيرية) لبناء المسجد، طالب المسيحيون بمبلغ مماثل. ورغم ذلك تشكو العديد من المنظمات المسيحية من وجود تفرقة ضد المسيحيين فيما يتعلق بدور الدولة في الشؤون الدينية، وتشير على سبيل المثال إلى تلكز الحكومة في تخصيص قطعة الأرض والمبلغ المذكورين أعلاه لبناء المركز المسيحي في أبوجا.^(٣٨)

وعلى أية حال، فإن الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في نيجيريا لم يتوقف، وعاد ذلك الجدل ليشهد من جديد مع اتجاه بعض ولايات الشمال النيجيري إلى تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً منذ عام ١٩٩٩م.

ثانياً: قضية مكانة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني النيجيري:

هذه القضية ذات خلفيات وأبعاد عديدة، وسنتناول - أولاً - خلفيات هذه القضية، ثم بعد ذلك نتناول أبعادها على المستوى الاتحادي (الفيدرالي) ومستوى الولايات.

١- خلفيات القضية:

ترجع خلفيات هذه القضية إلى فترة ما قبل الاستعمار، وتحديدًا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، حيث كان الإسلام يشكل أساس النظام السياسي الاجتماعي في شمال نيجيريا، وخاصة في خلافة سوكوتو، ومن ثم كانت الشريعة الإسلامية لاسس النظام القانوني في ذلك الحين. أما في جنوب نيجيريا الحالية فلم يقدّر للإسلام هذه المكانة التي كانت له في الشمال؛ وذلك لعدم انتشار الإسلام أصلاً في الجنوب الشرقي (بلاد الإييو). أما في الجنوب الغربي (بلاد اليوروبا)، فقد حال

النشاط الاستعماري البريطاني دون قيام الإسلام بدور ملموس في النظام السياسي الاجتماعي هناك، باستثناء إمارة يلوورين الإسلامية، التي تأسست عام ١٨٢١م.^(٣٩)

ويخضوع شمال نيجيريا - وجنوبها - للاستعمار البريطاني مع بدايات القرن الميلادي العشرين، تراجعت مكانة الشريعة الإسلامية، مع تراجع أهمية المؤسسات الأهلية عموماً. وفي عام ١٩٢٣م، قامت الإدارة الاستعمارية بإعادة تنظيم المحاكم الشرعية في الشمال، وفي هذا السياق، أنشئت " محكمة الاستئناف الإسلامية " والتي تغير اسمها قبيل الاستقلال عام ١٩٦٠م إلى " محكمة الاستئناف الشرعية"، كما قامت الإدارة الاستعمارية عام ١٩٥٨م بتشكيل لجنة قانونية عرفت بـ " لجنة أبو راتار " لإعادة تنظيم النظام القضائي في الشمال، وأوصت هذه اللجنة في تقريرها بأن يقتصر اختصاص المحاكم الشرعية على الأحوال الشخصية للمسلمين، وبعض حالات القانون المدني حيث يكون ذلك ممكناً، وظل الوضع كذلك حتى عام ١٩٦٧م.^(٤٠)

ففي ذلك العام، تم تقسيم الإقليم الشمالي إلى (٦) ولايات (شأنه شأن الجنوب)، ولصيب نظام المحاكم الشرعية في الإقليم بدرجة من الخل؛ حيث لم تعد هناك - لأول مرة - محكمة استئناف شرعية واحدة تستأنف أمامها أحكام المحاكم الأدنى في الإقليم كله، ولكن قامت بعض الولايات بإنشاء محاكم استئناف شرعية فيها، ولم يكن من الممكن إنشاء محكمة استئناف شرعية واحدة للولايات الست؛ حيث كان ذلك معناه الاعتراف باستمرار الإقليم الشمالي السابق، وهو ما لم يكن مقبولاً من النظام العسكري الحاكم حينئذ (نظام يعقوب جونغ). وازداد الوضع سوءاً بتقسيم الولايات الشمالية الست إلى (١٠) ولايات عام ١٩٧٦م في ظل نظام مرتضى الله / لويسنجو، وقد أتاحت للمسلمين الفرصة للبحث عن مخرج لهذا الوضع مع اتجاه البلاد للعودة للحكم المدني منذ تولى نظام مرتضى الله / لويسنجو السلطة عام ١٩٧٥م.^(٤١)

٢- القضية الشريعة على المستوى الاتحادي: الخلاف حول إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية:

تجبر الخلاف حول القضية عام ١٩٧٨م، خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدمتور عام ١٩٧٩م، واتخذت القضية أبعاداً رمزية زادت من خطورتها، وسيطرت على مآلها من أعمال الجمعية لدرجة أن أحد أعضائها قد ذكر بأنه بمجرد الانتهاء من قضية الشريعة يمكن القول إن أعمال الجمعية قد انتهت بالفعل.^(٤٢)

وقبل تجبر الخلاف حول هذه القضية في الجمعية التأسيسية عام ١٩٧٨م، ولجعت لجنة وضع مشروع الدستور عدداً من الإشكاليات المتعلقة بمكانة الشريعة في النظام القانوني النيجيري، منها ما يتصل بالوحدة والتعدد في النظام القانوني، وما يتصل بذلك من مبدأ المساواة القانونية، وانتهت اللجنة إلى إقرار مبدأ التعدد، وأوصت - من ثم - بوجود ثلاثة أنواع من المحاكم في الولايات،

وهي: المحاكم الوضعية، والمحاكم العرفية، والمحاكم الشرعية (طبقاً لما تقرره المجالس التشريعية في الولايات)، ولكل من هذه المحاكم محكمة استئناف على مستوى الولاية. أما فوق هذا المستوى، فقد أوصت لجنة وضع مشروع الدستور بوجود محكمتين تتوسطان ما بين محاكم الاستئناف في الولايات ومحكمة نيجيريا العليا (رمة النظام القضائي النيجيري). وهاتان المحكمتان هما: محكمة الاستئناف الاتحادية (وتستأنف أمامها أحكام محاكم الاستئناف في الولايات ما عدا المحاكم الشرعية)، ومحكمة الاستئناف الشرعية الاتحادية (وتستأنف أمامها أحكام محاكم الاستئناف الشرعية في الولايات).^(٤٣)

وقد أدى النص على إنشاء محكمة استئناف شرعية اتحادية في مشروع دستور عام ١٩٧٩م، إلى إثارة ثائرة الأعضاء المسيحيين في الجمعية التأسيسية؛ حيث أصروا على ضرورة حذف النصوص المتعلقة بهذه المحكمة. بينما أصر الأعضاء المسلمون، وخاصة من الولايات الشمالية، على ضرورة إنشاء هذه المحكمة، وأقدم كل فريق من المؤيدين والمعارضين حججاً عديدة لتدعيم موقفه، ووصلت المجادلات إلى حد الأزمة، عندما أعلن رئيس الجمعية التأسيسية حذف الجزء المتعلق بالمحكمة وإغلاق النقاش حول هذه القضية، حيث انسحب نحو (٩٣) عضواً من الأعضاء المسلمين بالجمعية، وتوقفت أعمالها على إثر ذلك. وأصبحت عملية التحول إلى الحكم المدني، بل والدولة النيجيرية ذاتها، مهددة بالانهيار، وتطلب الأمر تدخل رئيس الدولة، وتم التوصل في النهاية إلى حل وسط، تم بمقتضاه النص في الدستور على وجود محاكم شرعية استئنافية في الولايات. أما على المستوى الاتحادي فلم تنشأ محكمة شرعية اتحادية كما كان مقترحاً، وبدلاً من ذلك تقرر أن يكون استئناف أحكام محاكم الاستئناف الشرعية في الولايات أمام هيئة من ثلاثة قضاة من المتصلين في الشريعة الإسلامية، من بين قضاة محكمة استئناف الاتحادية.^(٤٤)

وبهذا الحل الوسط بدأ الجدل حول هذه القضية إلى حين، ولكنه عاد من جديد؛ ليحتل صدارة الأحداث عام ١٩٨٨م، خلال أعمال الجمعية التأسيسية لدستور ١٩٩٠م. ومرة أخرى عادت المجالات الحادة ولتقى أصابت أعمال الجمعية بالشلل، واستدعى الأمر تدخل القيادة العسكرية الحاكمة لإيقاف مجادلات الجمعية حول هذه القضية، ولم تتغير النتيجة عما تم التوصل إليه عام ١٩٧٨م. ومن ثم فبقية خلال المؤتمر الدستوري عام ١٩٩٥م، تم إقرار نص الترتيبات الدستورية في دستوري ١٩٧٩م و ١٩٩٠م لهما يتصل بمكافة الشرعية في النظام القانوني النيجيري، وهي للترتيبات التي تضمنها أيضاً دستور ١٩٩٩م.^(٤٥)

ويبدو مما سبق أن المسلمين قد أخفقوا حتى الآن في تحقيق اعتراف دستوري صريح بمكافة الشريعة على المستوى الاتحادي، ومن ثم عملوا على تعزيز مكانتها على مستوى الولايات، وتحديداً في الولايات الشمالية المسلمة.

٣- قضية الشريعة على مستوى الولايات: الخلاف حول التطبيق الكامل للشريعة فى شمال نيجيريا:

ظلت الشريعة الإسلامية - كما رأينا - مطبقة فى شمال نيجيريا فى قضايا الأحوال الشخصية، إضافة إلى بعض قضايا القانون المدنى، ولكن مع عودة الحكم المدنى عام ١٩٩٩م، بدأت بعض ولايات الشمال الاتجاه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل كامل، وهو ما أثار مجادلات حادة فى سائر أنحاء نيجيريا، تطورت أحياناً إلى مصادمات دامية دمرت خلالها الممتلكات وقتل المئات.

وكانت ولاية " زفرا " - إحدى الولايات الإسلامية فى شمال نيجيريا - قد اتخذت أول خطوة نحو تطبيق الشريعة بشكل كامل، عندما أعلن حاكمها، أحمد ساقى، عن ذلك فى احتفال حاشد فى ٢٧ أكتوبر ١٩٩٩م. وفى أعقاب ذلك، أعلنت ولايات شمالية أخرى عن اتخاذ خطوات نحو التطبيق الكامل للشريعة فيها، ومن بين هذه الولايات: سوكوتو ويوبى وكاتو والنيجر وكادونا وكاتسينا وباونشى، وغيرها. وكانت الخطوة الأولى عادة ما تتم من خلال قيام حكومة الولاية بتشكيل لجنة لمراجعة النظام القانونى القائم وتقييم الشريعة واستطلاع آراء سكان الولاية حول تطبيقها، وبعد تقديم اللجنة تقريرها، يصدر المجلس التشريعى فى الولاية قانوناً بتطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً، ويدخل هذا القانون حيز التنفيذ بعد التوقيع عليه من حاكم الولاية. وكانت ولاية زامفرا أول ولاية يدخل فيها تطبيق الشريعة حيز التنفيذ، وذلك فى يناير ٢٠٠٠م، وتبعها بعد ذلك ولايات أخرى، من أهمها: سوكوتو وكاتو، وتم بالفعل تنفيذ أحكام بالجلد فى أشخاص؛ بسبب شرب الخمر أو قذف المحصنات دون دليل.^(٢٦)

وقد أثارت هذه التطورات كثيراً من الجدل وردود الأفعال على مختلف المستويات فى سائر أنحاء نيجيريا، حيث دارت مجادلات بين المسلمين والمسيحيين فى نيجيريا حول طبيعة الدولة النيجيرية من حيث كونها دولة علمانية أم دينية أم متعددة الأديان، كما أثارت مجادلات حول طبيعة الاتحاد النيجيرى، وحدود ونطاق اختصاص الولايات التى يتكون منها، بالإضافة إلى نطاق تطبيق الشريعة، وعما إذا كانت ستطبق أيضاً على غير المسلمين وللتشكيلات العسكرية فى الولايات التى أعلنت عن تطبيق الشريعة فى شمال نيجيريا.^(٢٧)

كذلك فقد تفاوتت ردود الأفعال إزاء قضية التطبيق الكامل للشريعة فى بعض الولايات الشمالية.

لما بالنسبة للحكومة الاتحادية (الفيدرالية)، فقد تعامل رئيسها، أوباسنجو، مع هذه القضية بحذر، لطبيعتها الدينية من جهة، ولكونه مسيحياً من جهة أخرى، ولكن أوباسنجو خرج عن حذره بعد المصادمات الدامية التى وقعت بين المسلمين والمسيحيين فى كادونا وغيرها خلال فبراير ٢٠٠٠، حيث طالب أوباسنجو بتطبيق الشريعة، ودعا إلى عقد اجتماع لمجلس الولايات الوطنى، حيث تم الاتفاق على تأجيل تطبيق الشريعة مؤقتاً، لكن لم تلتزم كل الولايات التى أعلنت عن تطبيق

الشرعية بهذا الاتفاق، وبوجه عام، اتخذت الحكومة الاتحادية موقفا معارضا لتطبيق الشريعة بعد أحداث العنف حول القضية خلال النصف الأول من عام ٢٠٠٠م. (٤٨)

وبالنسبة للجيش النيجيرى، فقد ألزم الحاد لزام الجدول حول تطبيق الشريعة، حيث أعلن المتحدث الرسمي باسم الجيش فى مؤتمر صحفى، يونيو ٢٠٠٠م، أن الجيش غير معنى بالتدخل فى هذه القضية، طالما أنه لا يتدخل بشكل مباشر فى الشؤون السياسية ولا يشارك فى حكم البلاد، وباعتبار أن قضية تطبيق الشريعة هى قضية سياسية بكل المقاييس، وأن الجيش يتلقى أوامره من القيادة السياسية للبلاد. (٤٩)

أما المسيحيون فى نيجيريا، فقد اتخذوا موقفا معارضا، وقوة، لتطبيق الشريعة تطبيقا كاملا فى بعض الولايات الشمالية، فقد أعلنت " الرابطة المسيحية النيجيرية " - والتي تعتبر من وجهة نظر الحكومة متحدثا باسم المسيحيين هناك - عن معارضتها تطبيق الشريعة؛ لأنها تحول دون انتشار المسيحية؛ بسبب تطبيق حد الردة، كما نظمت الرابطة حلقة نقاشية حول القضية بعد أحداث العنف فى كانونا (فبراير ٢٠٠٠)، دعت إليها " أوجوكوو " زعيم الحركة الانفصالية فى جنوب شرق نيجيريا (١٩٦٧-١٩٧١)، مما أثار التساؤلات حول مغزى ظهور أوجوكوو بالذات فى مناقشة قضية حساسة كقضية تطبيق الشريعة (٥٠) !

وفى جنوب نيجيريا، حددت ولاية الأنهار بإعلان نفسها " ولاية مسيحية " ردًا على شروع ولاية زامفرا فى تطبيق الشريعة تطبيقا كاملا، كما طالب رئيس كنيسة Foursquare Gospel بوقف تطبيق الشريعة، ووصفها - خلال مؤتمر صحفى فى يونيو ٢٠٠٠م- بأنها " خليط ملق جاء من قاع جهنم " على حد زعمه - واعتبر تطبيقها عودة إلى العصر الحجري. وفى السياق نفسه، طالب البعض بوقف صرف المخصصات المالية التى تقدمها الحكومة الاتحادية للولايات الشمالية فى حال مضيقها قنما فى تطبيق الشريعة، وأرسل فرع الرابطة المسيحية النيجيرية فى ولاية أوبو نداه استغاثة SOS إلى رئيس البلاد، بعدم إرسال شباب الخريجين المسيحيين لأداء الخدمة العامة فى الولايات الشمالية فى إطار برنامج " فىالق الخدمة الوطنية للشباب " (٥١).

وفى شمال نيجيريا، اتخذ ما يعرف بتجمع " وطينيو الحزام الأوسط " Middle Belt Patriots موقفا مماثلا، حيث أعلن - بعد اجتماع طارئ فى كانونا - أن المسيحيين لم يعلموا أولادهم من أجل التضحية بهم على " مذبح " تطبيق الشريعة. ولم يقتصر رد فعل المسيحيين فى كانونا على ذلك، حيث قاموا بمظاهرات ضد تطبيق الشريعة، سرعان ما تحولت إلى عنف دمرت خلاله كثير من الممتلكات وقتل مئات الأشخاص، وردد المسيحيون خلال هذه المظاهرات هتافات استغرافية للمسلمين من قبيل: " لا إسلام لا شريعة "، كما اعتكوا على كل شخص يبدو من مظهره أنه مسلم،

كما هدأت المناطق الجنوبية - ذات الأغلبية المسيحية - مثل ولاية كلونا، بالانفصال عن الولاية في حال تطبيق الشريعة هناك.^(٥٢)

وفي مواجهة هذا الموقف الرافض لتطبيق الشريعة من جانب المسيحيين النيجيريين، فقد قوبل تطبيق الشريعة بترحيب وتأييد حماسي من جانب جماهير المسلمين، وخاصة في الولايات الشمالية، وهو ما عبرت عنه تلك الحشود الهائلة التي طالت شوارع "جوسو" عاصمة ولاية زامفرا، و"كانو" عاصمة ولاية كاتو وغيرها من مدن الشمال، احتفالاً بالإعلان عن تطبيق الشريعة في هذه الولايات. وفي بعض الأحوال، كما حدث في ولاية كاتو في يونيو ٢٠٠٠م، لم تمنع حرارة الجو الشديدة الجماهير المسلمة المتحمسة من الاحتفال ببدء تطبيق الشريعة، حيث ذكر أن مدينة كاتو لم تشهد مثل هذا التجمع منذ عشرات السنين، ولم يخرج عن هذا الإجماع سوى بعض المنشدين المسلمين، مثل الشيخ إبراهيم الزرقافي، ذي التوجه الإيراني، الذي رفض تطبيق الشريعة في إطار النظام القائم، حيث يطالب بإقامة دولة إسلامية في نيجيريا^(٥٣).

وقد حاول بعض الكتاب النيجيريين من غير المسلمين، تصوير تطبيق الشريعة في الولايات الشمالية بأنه امتداد للصراع السيلسي الإثنى بين شمال وجنوب نيجيريا، حيث يسعى السياسيون الشماليون من خلال ذلك إلى تقويض أركان نظام أوباسنجو، المسيحي الجنوبي، إلا أن حقيقة الأمر ليست بهذه البساطة، ذلك أنه ليست هذه المرة الأولى التي تثار فيها قضية تطبيق الشريعة. كما أن أحمد ساتي، حاكم ولاية زامفرا التي كان لها فضل المسبق في تطبيق الشريعة، رفع لواء تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً منذ عام ١٩٩٥م، قبل أن يصبح حاكماً لزامفرا، وقبل أن يتولى أوباسنجو السلطة بأربع سنوات. كما كان انتشار الجريمة والاضغوط الشعبية عاملين أساسيين في تطبيق الشريعة، وعلى سبيل المثال، عندما تلكت حكومة ولاية كاتسينا في تطبيق الشريعة، تزايدت الضغوط الشعبية عليها، واضطرت في نهاية المطاف إلى اتخاذ الخطوات اللازمة لتطبيق الشريعة هناك.^(٥٤)

ثالثاً- قضية التوتر والعنف الديني:

في ظل تعقيدات الواقع السياسي الاجتماعي في نيجيريا، بما يتضمنه من موارث تاريخية متفاوتة، وتعدديات دينية وإثنية وإقليمية متباينة، فإن حدوث التوتر والعنف الديني أو الإثني أو الإقليمي يعتبر أمراً طبيعياً ومتوقفاً. وقد تميزت الفترة الأولى بعد استقلال نيجيريا (١٩٦٠م- ١٩٧٥م) بسيادة التوتر والعنف الإثني والإقليمي، ولكن منذ عام ١٩٧٥م، برز التوتر والعنف الديني بوضوح بعداً جديداً لا يقل خطورة عن التوتر والعنف الإثني والإقليمي، وذلك مع تصاعد دور الدين في الحياة العامة في نيجيريا منذ ذلك الحين، وقد حدث التوتر والعنف الديني سواء بين المسلمين وبعضهم البعض أو بين المسلمين وغيرهم.

١- التوتر والعنف الديني بين المسلمين وبعضهم البعض: سبقت الإشارة إلى بعض حالات التوتر والعنف الديني بين المسلمين وبعضهم البعض، كما حدث بين أتباع الطرق الصوفية (القادرية والتيجانية) قبل عام ١٩٧٨م، وبين أتباع هاتين الطريقتين من جهة وأتباع جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة منذ عام ١٩٧٨م، وكذلك العنف واسع النطاق الذي قام به أتباع محمد ماروا (ماينتسين) منذ عام ١٩٨٠م^(٥٥).

ورغم أن محمد ماروا (ماينتسين) كان في الأصل معلمًا للقرآن، إلا أنه هو وأتباعه اعتنقوا أفكارًا ليست من الإسلام في شيء، من قبيل إنكار السنة وعدم التوجه في الصلاة إلى مكة... إلخ، ثم جاءت أفعالهم العنيفة ضد المسلمين دون تمييز لتؤكد ذلك. وكانت البداية في مدينة كانو - كبرى مدن شمال نيجيريا - عام ١٩٨٠م، حيث لم يتركوا أحدًا صافيًا، مسلمًا أو غير مسلم، طفلًا أو شيخًا، رجلًا أو امرأة، إلا قتلوه أو أصابوه. وتطلب الأمر تدخل قوات الجيش النيجيري، وأسفرت هذه الأحداث عن مصرع ما بين أربعة آلاف وستة آلاف شخص. وفي عام ١٩٨٢م تجددت أعمال العنف من جانب أتباع ماينتسين، ولكن هذه المرة في مدينة "مايدجوري"، حيث قتل نحو ٤٥٠ شخصًا. وفي عام ١٩٨٤م، وخلال أعمال العنف التي قام بها أتباع ماينتسين في يولا (بشمال نيجيريا)، لقي ما بين (٥٠٠ و ١٠٠٠) شخص مصرعهم، وفي عام ١٩٨٥م، قام هؤلاء بأعمال عنف في جومبي (بشمال نيجيريا أيضًا) قتل خلالها نحو (١٠٠) شخص. وفي عام ١٩٩٨م، قتل نحو (١٢) شخص خلال مصادمات بين قوات الشرطة وأتباع ماينتسين في مدينة لاجوس، العاصمة السابقة لنيجيريا^(٥٦).

ويرجع هذا التوتر والعنف بين المسلمين وبعضهم - ضمن عوامل أخرى - إلى اختلافات المذاهب والطرق، ويدخل في ذلك أيضًا بعض مواقف التوتر بين الأغلبية السنية والأقلية الشيعية في شمال نيجيريا؛ والتي أدت إلى حدوث إصابات بين الطرفين أحيانًا. وبالإضافة إلى هذه الاختلافات في المذاهب والطرق، هناك تلميحات إثنية (عرقية) وإقليمية بين المسلمين في نيجيريا، والتي كانت مصدرًا للتوتر في بعض الأحيان. ففي شمال نيجيريا هناك تمايز بين الهوسا فولاني والكانوري، وهذا التمايز له خلفياته التاريخية منذ أيام خلافة سوكوتو ومملكة بورنو. كذلك، هناك تمايز إثني إقليمي بين المسلمين الهوسا (الشماليين) والمسلمين اليوروبا (الجنوبيين)؛ وذلك نتيجة اختلاف دور الإسلام في بلاد الهوسا واليوروبا تاريخيًا؛ حيث شكل الإسلام أساس النظام السياسي الاجتماعي في بلاد الهوسا قبل الاستعمار، بينما لم يقدر له أن يقوم بنفس الدور في معظم بلاد اليوروبا. كذلك، فقد حافظ المسلمون اليوروبا - رغم إسلامهم - على كثير من معتقداتهم وطقوسهم الوثنية، ومن بينها الاحتفال بـ "عيد هوروه". وقد تسبب عدم احترام الهوسا المقيمين في بلاد اليوروبا لطقوس هذا الاحتفال - ضمن عوامل أخرى - إلى أعمال عنف ضد الهوسا في بلدة "

ساجامو"، بجنوب نيجيريا، في يوليو ١٩٩٩م، وردًا على ذلك، قام الهوسا بأعمال عنف ضد الأوروبيين المقيمين في شمال نيجيريا^(٥٧).

٢- التوتر والعنف الديني بين المسلمين وغير المسلمين:

مع تزايد دور الدين في الحياة العامة في نيجيريا منذ عام ١٩٧٥م، ومع تزايد وتوسع نطاق الجدل بين المسلمين وغير المسلمين، وتحديداً للمسيحيين، حول العديد من القضايا كالعلاقة بين الدين والدولة، وتطبيق الشريعة الإسلامية وغيرها، فقد ساد مناخ من التوتر بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا؛ أدى في مناسبات عديدة إلى وقوع مصاصمات عنيفة بين الطرفين، كان بعضها دمويًا. كتبت البداية عام ١٩٧٦م، في محاولة الانقلاب الفاشل التي قام بها "إيمكا" المسيحي، وقتل خلالها رئيس الدولة "محمد مرتضى الله" المسلم، حيث ثارت شكوك حول وقوف بعض القوى الدينية، داخل وخارج نيجيريا، وراء المحاولة الانقلابية. بعد ذلك بعامين، سادت أجواء التوتر الجاد بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا؛ نتيجة الخلاف حول قضية إنشاء محكمة استئناف شرعية إسلامية خلال أعمال الجمعية الدستورية عام ١٩٧٨، وهو ما هدد بنشوب حرب أهلية دينية بين الفريقين حينئذ^(٥٨).

وخلال ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، وقعت أعمال عنف بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا في مناسبات عديدة، ولأسباب مختلفة، ومن بينها: ^(٥٩)

أ- أحداث العنف في كاتو بشمال نيجيريا عام ١٩٨٢م؛ نتيجة الخلاف حول إنشاء كنيسة جديدة بالقرب من أحد المساجد؛ وأدت هذه الأحداث إلى احتراق بعض الكنائس في المدينة.

ب - أحداث كلفنشان بولاية كانونا، في شمال نيجيريا، في مارس ١٩٨٧م، بين الطلاب المسلمين والمسيحيين في كلية المعلمين العليا؛ وذلك بسبب ما ذكر عن قيام المسيحيين بتحريف القرآن الكريم، وسرعان ما اتسع نطاق العنف مما أدى إلى مصرع نحو ثلاثين شخصًا، وتدمير المساجد والكنائس والسيارات والمنازل والافتراق. وبعد هذه الأحداث بشهرين، تحولت كلية "الملكة أمينة" للطلبات إلى أرض معركة مفتوحة بين اللطابات؛ بسبب الخلاف حول ارتداء الزى الإسلامي، وتطلب الأمر تدخل قوات مكافحة الشغب.

ج - المصاصمات العنيفة في جامعة أحمد بيللو في زاريا، شمال نيجيريا، بين الطلاب المسلمين والمسيحيين، طوال ليلة ١٣ يونيو ١٩٨٨م، وقتل خلالها شخص واحد على الأقل، وأصيب نحو مائة بإصابات بالغة؛ بسبب الخلاف حول أي الدينين، الإسلامي أو المسيحي، هو الذي فاز في انتخابات اتحاد الطلاب بالجامعة !

د - الانقلاب العسكري الدموي الفاشل، الذي وقع في أبريل ١٩٩٠م، ضد نظام إبراهيم

بلايجيدا، و قادة الرائد أوركار، وهو مسيحي من جماعات الأقليات الشمالية، وأعلن قائد الانقلاب، بعد الاستيلاء على مبنى الإذاعة في بداية الانقلاب، عن فصل الولايات الشمالية المسلمة عن نيجيريا.^(١٠)

هـ- أحداث العنف في بلوتشي، بشمال نيجيريا، في أبريل ١٩٩١م، بين المسلمين والمسيحيين، وقتل خلالها نحو (١٠٠) شخص؛ وذلك بسبب محاولة المسيحيين ذبح الخنازير في منبج محلي هناك.

و- المصادمات العنيفة في كاتو، بشمال نيجيريا، في أكتوبر ١٩٩١م، وقتل خلالها أكثر من (٣٠٠) شخص، وذلك في أعقاب المظاهرات التي قام بها المسلمون احتجاجاً على السماح لأحد المبشرين المسيحيين بجولة في الولاية، بينما لم يسمح بذلك لأحد الدعاة المسلمين.

ز- أحداث العنف بين اللطف (المسيحيين) والهوسا (المسلمين) في منطقة زاريا، جنوب ولاية كادونا، في مايو ١٩٩٢م، وقتل خلالها نحو (١٠٠٠) شخص، ودمر العديد من المساجد والكنائس؛ وذلك بسبب الخلاف حول موقع إقامة سوق محلي بالمنطقة، وشعور اللطف بسيطرة الهوسا عليهم من خلال أمير زاريا.

ح- المصادمات التي وقعت في مدينة جوس، بوسط نيجيريا، بين المسلمين والمسيحيين في أبريل ١٩٩٤م، وقتل خلالها نحو خمسة أشخاص.

ط- أحداث العنف بين المسلمين والمسيحيين في بورنو، بشمال نيجيريا، في فبراير ومارس ١٩٩٩م، وقتل خلالها عديد من الأشخاص؛ بسبب الخلاف نحو (١٣٠) شخص ودمرت عشرات المنازل وغيرها من الممتلكات.

ك- المصادمات الدامية في ولاية كادونا في فبراير ٢٠٠٠م، وقتل خلالها ما بين (٢٠٠ و ٤٠٠) شخص، كما أحرق العديد من المساجد والكنائس والمنازل؛ وذلك بسبب الخلاف بين المسلمين والمسيحيين حول تطبيق الشريعة في الولاية، وكان لهذه الأحداث انعكاساتها في مناطق أخرى من نيجيريا، حيث قام المسيحيون في ولاية أيا - بجنوب شرق البلاد - بقتل عشرات الأشخاص من الهوسا المسلمين؛ وذلك كرد فعل انتقامي على أحداث فبراير ٢٠٠٠م في كادونا، والتي قتل خلالها العديد من المسيحيين من أهالي ولاية أيا.

خاتمة

يتبين لنا في ختام هذا البحث أن بداية القرن العشرين الميلادي لم تكن كنهائيه بالنسبة للمسلمين في نيجيريا. ففي بداية القرن، لم تكن نيجيريا قد ظهرت للوجود أصلاً، وكان المسلمون في شمال نيجيريا الحالية بوجه خاص يعيشون في ظل نظم وكيانات ميسمية تتخذ من الإسلام - ولو من الناحية الرسمية - أساساً لها، وكان من أهم هذه النظم والكيانات الميسمية - كما رأينا - خلافة سوكوتو وإمارة جواتو. لكن مع نهاية القرن، كان المسلمون قد أمجوا منذ فترة غير قصيرة في إطار تعددي، هو نيجيريا المعاصرة، وجاءت نهاية القرن والجدل على أشده بين المسلمين والمسيحيين حول تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً في بعض الولايات النيجيرية الشمالية. وفيما بين البداية والنهية، ولجأ المسلمون في نيجيريا العديد من القضايا والتحديات، في مجتمع متعدد الأعراق والثقافات واللغات والأديان. وبعض هذه القضايا والتحديات يمس حياة المسلمين وممتلكاتهم كالتوتر والعنف الديني سواء من جانب بعض الحركات المتطرفة، كحركة ماينكسين، أو نتيجة الاحتكاكات والمصادمات بين المسلمين والمسيحيين هناك. وبعض هذه القضايا والتحديات يمس قواعد الإسلام وشرائعه، كذلك القضايا والتحديات المتصلة بالعلاقة بين الدين والدولة، ومكانة الشريعة في النظام القانوني النيجيري والنصوص الدستورية التي تتعارض مع حد الردة وتشجع على الزواج المختلط بين النيجيريين، بغض النظر عن الدين أو الموطن أو الأصل الإثني (العرق)... إلخ.

وفي مواجهة هذه القضايا والتحديات، طرحت العديد من الخيارات والبدائل، منها: الانفصال، والدولة الدينية، والدولة العلمانية، والدولة متعددة الأديان. أما خيار الانفصال، فقد طرح في أكثر من مناسبة منذ خمسينيات القرن العشرين، وكانت هناك محاولات لوضعه موضع التنفيذ بالفعل، كان من أشهرها محاولة انفصال الإقليم الشرقي باسم جمهورية بيبارا خلال الفترة ١٩٦٧م - ١٩٧٠م، وحاول الانفصاليون تطوير القضية على أنها قضية صراع ديني بين المسيحيين (البيافرين) والمسلمين (الاتحاديين)، كما شهد عام ١٩٩٠م محاولة فصل الولايات الشمالية المسلمة عن الاتحاد النيجيري على يد زعماء الانقلاب العسكري الفاشل الذي وقع حينئذ.

وأما خيار الدولة الدينية فقد طرحته العديد من القيادات والحركات الإسلامية في نيجيريا، وفي المقابل طرحت القيادات والحركات المسيحية خيار الدولة العلمانية والفصل بين الدين والدولة. وبين هذين النقيضين، طرح قطاع عريض من المسلمين خيار الدولة متعددة الأديان كحل وسط بين الدولة الدينية والدولة العلمانية، حيث في ظل الدولة متعددة الأديان لا تتخذ الدولة ديناً رسمياً لها، وفي الوقت نفسه لا يكون هناك فصل كامل بين الدين والدولة، وإنما تلقى مختلف الأديان معاملة متساوية من جانب الدولة، وخاصة من حيث دور الدولة في المجال الديني.

ويبدو أن هذا الخيار الأخير هو أكثر الخيارات ملائمة في ظل الظروف الراهنة في نيجيريا، ويقترب هذا الخيار من الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية؛ حيث كانت التعددية إحدى سماتها الأساسية، ولكن مع فارق جوهري، وهو أنه في الماضي كان الإسلام هو أساس النظام السياسي الاجتماعي، وكان النظام العام للمجتمع - رغم تعددته - إسلاميًا، أما في ظل خيار الدولة متعددة الأديان، فإن الإسلام سيكون دينًا على قدم المساواة مع غيره من الأديان في نيجيريا، حتى ولو كانت وثنية. وقد يكون هذا خيارًا ملائمًا - في ظل الظروف الراهنة - على المستوى الوطني، أما على مستوى الولايات التي يشكل المسلمون أغلبية فيها، فيمكن أن يكون للإسلام دور أكبر في تنظيم حياة المسلمين في تلك الولايات، وفي هذه الحالة فإن استمرار الشكل الاتحادي (الفيدرالي) الحالي للدولة النيجيرية واحترام حقوق الأقليات يعتبر أمرًا حيويًا لنجاح هذا الخيار^(١١).

مراجع ومصادر للبحث

١- انظر حول التوسع الاستعماري البريطاني وإنشاء نيجيريا الحديثة : د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٤) ص ٢٤٤-٢٩٢ ، وانظر أيضا :

R. A. Adeleye , Power and Diplomacy in Northern Nigeria , 1804-1906 (London : London Group Limited , 1977), pp. 117-327; Michael Crowder , The Story of Nigeria (London : Faber and Faber Limited , 1980), pp. 139-258; Obaro Ikime , The Fall of Nigeria , The British Conquest (London : Heinemann Educational Books, Ltd, 1977).

٢- انظر حول أنماط التعددية في المجتمع النيجيري :

د. إبراهيم نصر الدين ، الاندماج الوطني في أفريقيا : نموذج نيجيريا (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، ١٩٩٧) ص ٢٠-١٦ ، صبحي على محمد قصوه ، مشكلة الاندماج الوطني في نيجيريا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، ١٩٨٩ ، ص ٦٣-٥٠ .

٢- سوف يستفيد الباحث في هذه الدراسة مفهوم " جماعة إثنية " بدلا من مفهوم " جماعة عرقية " نظرا لما يحمله المفهوم الأخير من دلالات سلبية ، ولأن الجماعة الإثنية تستند في تمييزها ليس فقط إلى الروابط الموروثة اعتمادا على عوامل بيولوجية ، ولكن أيضا ، ودرجة لا تقل أهمية ، على المشاركة الجماعية في الإيمان بجملة من القيم والمعتقدات المشتركة ، انظر : د. حمدي عبد الرحمن حسن ، التعددية ولزعة بناء الدولة في إفريقيا الإسلامية (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، ١٩٩٦) ص ٢٥-٢٧ ، وانظر أيضا حول التعددية الإثنية في نيجيريا :

Harold D. Nelson et. al., Area Handbook for Nigeria (Washington : Foreign Area Studies of American University , 1972) pp. 103-125, 271-283.

٤- انظر أيضا حول التعددية الدينية في نيجيريا :

إبراهيم محمد بيلو ، " أحوال الإسلام والمسلمين في نيجيريا ، في : الإسلام والمسلمون في أفريقيا ، أعمال ندوة " الإسلام والمسلمون في أفريقيا " ، والتي عقدتها جمعية الدعوة الإسلامية العالمية (طرابلس ، ليبيا) في القاهرة خلال الفترة ١٩-١٨ يوليو ، ص ٤٠٨ ، حيث ذهب للكتب وهو نيجيري ، إلى أن نسبة المسلمين في نيجيريا تتراوح بين ٦٥-٧٠ % من السكان .

٥- عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق .. ، ص ٢٠-٢٤ ، أم عبد الله الأكرى ، نسيم الصبا في أخبار الإسلام وعلماء بلاد يوربا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط٣ ، ١٩٩٠) ص ٤٦-٥٥ . وانظر أيضا :

S.A. Balogun , “ Islam in Nigeria : Its Historical Development “ ,in: J. A. Atanda et. al (eds.), Nigeria Since Independence , The First Twenty – Five Years (Ibadan : Heinemann Educational Books (Nigeria) Ltd, 1989) pp. 57-59.

6- A. E. Ekoko and L.O. Amadi," Religion and Stability in Nigeria " , in: J.A. Atanda et al., op. Cit., p.111.

٧- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ١٦-١٩ ، د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم مرجع سابق ، ص ٢٧-١٠٢ ، ٢٢٥-٢٤٢ ، وانظر أيضا:

Michael Crowder , op.cit., pp. 24-45 , 69-97; R. A. Adeleye , op.cit., pp. 23-113.

٨- انظر إجمالاً:

د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٣٩-٩٧ ، حمدي عبد الرحمن حسن ، العسكريون والحكم في أفريقيا مع التطبيق على نيجيريا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥ ، صبحي قصوه مرجع سابق ، ص ١٣٨-١٩٧ .

٩- انظر أيضا:

صبحي على محمد قصوه ، التجربة الديمقراطية في نيجيريا خلال الجمهوريتين الأولى والثانية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، ١٩٩٤ .

10- S.A.Balogun , op. cit., p. 61.

١١- انظر أيضا: د. حمدي عبد الرحمن حسن ، قضايا في النظم السياسية الأفريقية (القاهرة : مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، ١٩٩٨) ص ١٦٠-١٦١ .

١٢- د. نازلي معوض أحمد يوسف ، الحركة الانفصالية في نيجيريا ، قضية بيفرا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٤ .

١٣- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٥٤-٦٤ ، صبحي قصوه ، مشكلة الانتماء الوطني .. ، مرجع سابق ، ص ١٦١ .

14- S.A. Balogun , op.cit., pp. 59, 61.

15- Ekoko and Amadi , op.cit., p.117 ; Muhammad Sani Umar , " Islam in Nigeria : Its Concept , Manifestations and Role in Nation – Building “ :in: J.A. Atanda et al., op.cit.,p. 85.

١٦- انظر ص ١٣٧-٢٦٦ من هذه الدراسة .

١٧- صبحي قصوه ، التجربة الديموقراطية ...، مرجع سابق ، ص ١٧٧-٢٤٣.

١٨- المرجع السابق ، ص ١١٣، ١١٤.

- 19- The Constitution of the Federal Republic of Nigeria, 1979 (Lagos : Ministry of Information, 1979).

ونظر أيضا ص ٤٤٨ هذه الدراسة.

٢٠- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق، ص ٩٧-٧٥ ؛ محمد عشور مهدي ، " التطورات السياسية في نيجيريا ومعضلة التحول الديمقراطي في أفريقيا "؛ في: أمّتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩ م) ص ٥١٣-٥١٦ ، ونظر أيضا:

Africa South of the Sahara, 2000 (London : Europa Publications, Limited , 1999) pp. 820-829.

- 21- Jibrin Ibrahim , "Religion and Political Turbulence in Nigeria " ,The Journal of Modern African Studies, vol.29, No.1 , 1991, pp. 130, 131.

٢٢- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٠.

- 23- Africa South of the Sahara, op.cit., p.829.

٢٤- نظر إجمالاً حول الحركات والتنظيمات الإسلامية في نيجيريا : د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٥-٢٦.

S.A. Balogun , op. Cit., pp. 59-65; Muhammad Sani Umar , op. Cit., pp. 78, 79, 82, 89 ; Ekoko and Amadi , op. Cit., pp. 122-128 : Muhammad Sani Umar , " Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s : From Sufism to Anti- Sufism " ; in : Louis Brenner (ed.), Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa (London : C. Hurst & Co. (Publishers) ltd., 1993), pp. 154-178

- 25- S.A. Balogun , op. cit., p. 62 ; Muhammad Sani Umar , " Islam in Nigeria ...", op. Cit ., pp. 76-78.

- 26- Jibrin Ibrahim , op. Cit., p. 123; Muhammad Sani Umar , " Changing Islamic Identity ...", op. cit ., pp. 167-168.

- 27- Ekoko and Amadi , op. cit., pp. 122, 127, 128 ; Muhammad Sani Umar, " Islam in Nigeria ...", op. cit., , p. 90 .

28- Ekoko and Amadi , op. cit., p.123.

٢٩- إبراهيم محمد بيللو، م.م.ذ.، ص ٤١٨-٤١٩؛ آدم عبد الله الأكرى، م.م.ذ.، ص ٨٤؛

Jibrin Ibrahim , op. Cit., pp. 123, 124 ; S.A. Balogun , op. Cit., p.61 ; Ogbu U. Kalu ,
“ Religions in Nigeria : An Overview”, in J.A. Atanda et al., op. cit., pp. 18-20.

30- Ekoko and Amadi , op. cit., pp.116, 117; Jibrin Ibrahim , op. cit.,p.124 ; M. Y. Nabofa , “ Christianity in Nigeria : Its Role in Nation – Building “ ;in: J.A. Atanda et al., op. cit., p. 107; Toyin Falola , “ Christianity Radicalism and Nigerian Politics “ in: Paul A. Beckett and Crawford Young (eds.), Dilemmas of Democracy in Nigeria , (Rochester , N.Y. : University of Rochester , press, 1997) pp.265-281.

31- Toyin Falola , op. cit., pp. 266, 268-270,278.

32- Ugbu Kalu, op.cit., pp. 20-21 ; S.A. Balogun ,p. 66; J.A. Atanda, “ Conclusion : Paradoxes and Problems of Religion and Secularism in Nigeria : Suggestions and Solutions “ ;in: J. A. Atanda et. al., op. cit., pp. 184, 185,187.

33- The Constitution of the Federal Republic of Nigeria , 1979(Lagos : Ministry of Information , 1979); The Constitution of the Federal Republic of Nigeria , 1999 at : <http://www.lagos-online.com/1999-Constitution – of – federal , btm>.

34- J. A. Atanda , op.cit., pp.184,185; Muhammad Sani Umar , op. cit., pp.76,79,80.

٣٥- صبحی قنصوه ، مشكلة الانتماء الوطني ... ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ ، وانظر أيضا:

Toyin Falola , op. cit., pp. 270, 271; Pter B. Clarke , West Africa and Islam (London : Edward Arnold (Publishers) , Ltd., 1982), pp.249, 250.

٣٦- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ وانظر أيضا:

Muhammad Sani Umar, “Islam in Nigeria...”, op.cit., pp.80,81; Toyin Falola , op. cit., p.275.

٣٧- د. إبراهيم نصر الدين ، مرجع سابق ، ص ٨٤، وانظر أيضا:

Toyin Falola , op. cit., p. 272.

38- M. Y. Nabofa , op. cit., p. 107 ; Ekoko and Amadi , op. cit., pp. 121 , 128 ; Toyin Falola , op. cit., p. 276.

٣٩- د. عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٩-٢٢٢ ؛ آدم عبد الله الأكروري ، مرجع سابق. ، ص ص ٦٨-٩٨ ؛ وانظر أيضاً:

Muhammad Sani Umar, "Islam in Nigeria...", op. cit., pp.73-75.

- 40- David D. Laitin , Hegemony and Culture : Politics and Religious Change among the Yoruba (Chicago : The University of Chicago Press, 1986) p.2 ; Muhammad Sani Umar, op. cit., pp.76,77.
- 41- David D. Laitin ,op. cit., p.2 ; Keith Panter – Brick , " The Constitution Drafting Committee " ;in: Keith Panter – Brick (ed.), Soldiers and Oil, The Political Transformation of Nigeria (London : Frank Cass and Co., Ltd., 1978)p. 341.
- 42- David D. Laitin , " The Sharia Debate and the Origins of Nigeria's Second Republic", The Journal of Modern African Studies, vol.20, No.3 , 1982, pp. 411, 412 , 415 , 417.
- 43- Keith Panter – Brick , op. cit., pp.390-343; Billy J. Dudley , An Introduction to Nigerian Government and Politics (Bloomington : Indiana University Press, 1982) pp. 155-158.
- 44- Peter Clark , op. cit., pp.250-252; Billy Dudley , op. cit., pp. 162-164' David Laitin , Hegemony and Culture ..., op. cit., p. 9 ; Don Ohadike , " Muslim-Christian Conflict and Political Instability in Nigeria " ;in: John O. Hunwick (ed.), Religion and National Integration in Africa : Islam , Christianity and Politics in the Sudan and Nigeria (Evanston : Northwestern University , 1992) pp. 116-118.
- 45- Jibrin Ibrahim , op. cit., pp. 130,131; Sabo Bako, " Muslims , State and the Struggle for Democratic Transitions in Nigeria : From Cooperation to Conflict " ;in: Paul A. Beckett and Crawford Yong (ed.), Dilemmas of Democracy in Nigeria (Rochester , N.Y. : University of Rochester Press.
- 46- BBC News , " Nigerian Muslims Welcome Sharia Law" at : <http://news.bbc.co.uk/hi/english/africa/newsid> ; " Will Sharia Law Divide Nigeria" ,at: <http://www.stratfor.com/meaf/specialreports/special28.htm> ; "Zamfara State Formalizes Islamic Law", at : <http://www.Nigeriacentral.com/zamfara2k.htm>; Economist, " Islamist Push", vol.353, No.8144, p.48; The Nigerian Guardian Online, July 5, 2000, at: <http://www.ngrguardiannews.com/news2>.
- 47- Kayode Adaramoye "Sharia and the 1999 Constitution " March 8, 2000, at <http://>

- www.ngrguardiannews.com/politics; Muhammed Haruna , " Sharia : Where the Problem Lies " , at: <http://www.ndirect.co.uk/~n.today/issue156.htm>; Tundi Asaju, " Sharia Fire Rages on " , at: <http://www.newswatchngr.com/sr31.htm>.
- 48- Stratfor.com, " States in Northern Nigeria Challenge the President" at : <http://www.stratfor.com/MEAF/commentary> .
- 49- Joseph Aimienmown," Sharia : The Military and the Nation's Unity " at : <http://www.postexpresswired.com> .
- 50- Today Newspaper, " The Kaduna Holocaust II " , at : <http://www.ndirect.co.uk/~n.today/disc> 158.htm
- 51- Austin Ogwuda and Paul Odili, " Delta Assembly asks NYSC not to post indigenes to Sharia States" , at: <http://www.vanguardngr.com> ; The Guardian Online, "Cleric Seeks halt to Sharia adoption " and "Sharia : CAN warns on NYSC posting " both at : <http://www.ngrguardiannews.com/news2> .
- 52- The Guardian Online, "Sharia : CAN warns..." , op. Cit., The Guardian Online, " Sharia: Southern Kaduna may secede " at : <http://www.ngrguardiannews.com/news2>; Aliyu Hayatu " perspective " , at : <http://www.ndirect.com.uk/~n.today/persp156.htm> .
- 53- BBC News " Nigeria's Kano State Celebrates Sharia " , BBC News, " Nigerian Muslims Welcome Sharia Law " , both at : <http://www.news.bbc.co.uk/hi/english/world/Africa/newsid>; The Economist, " Islamist Push" , op.cit.,; p.48.
- 54- Stratfor .com , " States in Northern Nigeria Challenge President", at : <http://www.Stratfor.com/MEF/commentary> ; and "Will Sharia Law Divide Nigeria " , at : <http://www.stratford.com/meaf/specialreports/special28.htm> ; Today Newspaper, " The Kaduna Holocaust II " , op. Cit.; The Guardian Online, "Despite Clamour, Yar'Adua Cautions on Sharia" , at : <http://www.ngrguardiannews.com/politics> .
- ٥٥- راجع ص ١٤٧ من هذه الدراسة.
- 56- Ekoko and Amadi, op. cit., pp. 127; Don Ohadike, op. cit., p.114; Colin Legum (ed.), Africa Contemporary Record (New York and London : Africana Publishing Company) , vol. XIII, 1980-81, p. B576, vol. XV, 1982-83, p. B 540, vol. XVI, 1983 -84, pp.B525, B526; About.com, " Religious Freedom Report : Nigeria " , at : <http://atheism.about.com/religion/atheism/library/ir99>.

٥٧- أم عبد الله الألویری ، مرجع سابق ، ص ١١٩-١٢١ ، ونظر أيضا:

Eghosa E. Osaghae, " Managing multiple minority problem in a divided society : the Nigerian experience " , The Journal of Modern African Studies, vol. 36, No.1, 1998,p.8;
BBC News, " Uneasy Calm Follows Nigerian ethnic fighting" , at:
<http://news.bbc.co.uk/low/english/africa/newsid.>

58- Ekoko and Amadi, op. cit., p.119.

وراجع أيضاً: ص ٢٠-٢٢ من هذه الدراسة.

59- Jibrin Ibrahim, op. cit., p.121;Africa South of the Sahara , op. cit., pp. 821,822;
Eghosa E. Osaghae, Crippled Giant : Nigeria Since Independence (London : C.Hurst
& Co (publishers), Ltd., 1998)pp.250,251.

٦٠- انظر أيضاً:

Julius O. Ihonvbair, " A Critical Evaluation of the Failed 1990 Coup in Nigeria ", The
Journal of Modern African Studies, vol. 29, No. , 1991, p.616.

٦١- د. حمدي عبد الرحمن حسن، التعددية ولزعة بناء الدولة في أفريقيا الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦١، ٦٢.

البربر في المغرب العربي .. تحديات قرن

أ. نايل محمد شامة

مقدمة:

حين كان مفهوم الأمة هو المفهوم السائد، والانتماء للدين لا تنتازعه أو تتنافس معه لتتأهات فرعية أخرى ، عاش البربر والعرب معا على مدى قرون طويلة يربطهم ويضمهم الانتماء لدين واحد وهوية واحدة . فقد كان الإسلام حينها هو الرابط الوحيد والضامن لوحدة وتماسك عنصري الأمة واستمرارها . وفي ظل هذا التلاحم ، اتخذ الانتماء والهوية في المغرب العربي شكلا متميزا ، فالمرجعية الوحيدة للهوية الوطنية هي الإسلام ولا شيء عداه ، وأي إعلاء لرابطة أخرى من شأنه أن يؤدي إلى الانقسام والتمزيق لوحدة الأمة . وعندما كان الحال على هذا النحو ، لعب البربر دورا هاما في ظل الحضارة والهوية الإسلامية . فبعد اعتناقهم الإسلام ، ظل تسكهم بالدين الجديد جلبيا وقويا حيث مثّلوا رأس حربة لجيوش الفتح الإسلامي في شمال إفريقيا وأوروبا (الأندلس وصقلية مثلا). كما قام البربر - أكثر من مرة - بإنشاء ممالك ودول ذات طبيعة إصلاحية دينية (كالمرابطين والموحدين) ، وقاموا بنشر تلك الدعوة الإسلامية الإصلاحية في السودان وأفريقيا (كما حدث أيام المرابطين). واستمرت حركاتهم الإصلاحية في الظهور ، حتى أيام الاحتلال الأجنبي ، واقتترنت مقاومتهم لهذا الاحتلال بالمحافظة على الهوية الإسلامية للقومية . ونذكر في هذا الصدد حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس الإصلاحية في الثلاثينيات من القرن العشرين ، وهو بربري الأصل ينسب إلى قبيلة صنهاجة المشهورة بعرقه ملكها ، وحركة المقاومة البربرية المسلحة في ريف المغرب وغيرها من الحركات ، التي لم تتبن دعوى عرقية وإنما جاهدت من أجل الاستقلال والمحافظة على الهوية والثقافة الإسلاميتين . ومع الرغبة في اللعب بورقة الأكرليات ، خاصة مع بداية عهد الاستعمار ، وتزايد النظر إلى البربر على أنهم أقلية مختلفة عن العرب ، بدأت التوترات تظهر بينهم وبين العرب شركاء الحكم والقتال والإصلاح في الماضي. ثم تداعبت تلك التوترات لتفرز ما عرف "بالقضية الأمازيغية في المغرب العربي".

الجانب الطوعي هو أساس التكوين والبقاء؛ لذلك فهي دائماً تنظم أوضاع جماعات ذات مصالح مشتركة أو ذات هوية مشتركة وشعور بالانتماء الجماعي.

- عدم الربح: فهذه التنظيمات المؤسسية تنشأ من جماعات يربط بينها أصل مشترك أو هدف مشترك أو مصلحة مشتركة، ليس من بينها تحقيق الربح المادي.

- وهذه التكوينات المؤسسية تشغل بالمسألة، ولكنها لا تشغل بها، فهي لا تستهدف اعتلاء سلطة الدولة، أي الهيمنة على المؤسسة المعيزة عن الجماعة العليا في المجتمع والمنظمة لأمورها العامة، وهذا المقوم يسمح لنا بإخراج الأحزاب أو الجماعات السياسية التي تطرح نفسها بديلاً للسلطة القائمة، ومن ثم إخراج تجارب الإسلاميين في العمل السياسي أو البرلماني.

إلا أن هذا المقوم يؤثر العديد من الإشكالات فيما يخص دراسة الحركات الإسلامية، وهذه الإشكالات ستكون محل نظر منهجي من الباحث في القسم الأول من هذه الدراسة.

أبرز هذه الإشكالات هي:

١- العديد من التنظيمات الإسلامية تحوي في طبيعتها - داخل التنظيم أو المؤسسة الواحدة - مجالات عمل متعددة؛ فهناك العمل السياسي الذي يقصد به اعتلاء مكان اتخاذ القرار في السلطة العليا للمجتمع، بجوار العمل الأهلي بالمفهوم السابق الذي يتخذ أشكالاً متعددة وصوراً شتى.

٢- قد يتطور التنظيم الإسلامي أو ينتقل من العمل الأهلي للصرف بمعناه السابق إلى ممارسة عمل سياسي مباشر [مشاركة في انتخابات برلمانية أو تشريعية - إنشاء جناح أو ذراع سياسي، سواء اتخذ شكلاً تنظيمياً مستقلاً، مثل: إنشاء جماعة الإخوان في الأردن لحزب جبهة العمل الإسلامي، أو مجرد تفرغ بعض العاملين في التنظيم الإسلامي لممارسة السياسة باعتبارهم جناحاً سياسياً للتنظيم].

٣- وقد يتراجع التنظيم عن ممارسة السياسة ويرتد إلى ممارسة العمل الأهلي؛ نتاج ظروف قد تكون داخلية، متعلقة ببيئة التنظيم، أو خارجية تخص البيئة المحيطة بالتنظيم، سواء كانت محلية أو دولية.

٤- وقد يقوم جناح أو مجموعة داخل التنظيم بتقديم خيرة في العمل الأهلي مستقلة - إلى حد كبير - عن التنظيم الأم الذي خرجت منه هذه المجموعة، خاصة إذا قدمت هذه المجموعة خبرتها في العمل الأهلي عبر أحد التنظيمات أو المؤسسات الأهلية المستقلة التي هي في النهاية ملك أفرادها المنضوين تحتها [تجربة الإخوان المسلمين في النقابات المهنية المصرية في الفترة من ١٩٨٤ - ١٩٩٥].

الوعرة والأكل خصوبة كالجبال والصحاري، فظلت بمنأى عن تأثير الثقافة العربية واحتفظت بقاقلها ولغتها الأمازيغية.

واللغة الأمازيغية لغة شفوية حيث لم تكتب على مدار التاريخ، وإن كانت هناك محاولات معاصرة لكتابتها بالاستعانة بأجدية الطوارق^(١). "التيفناغ"، والتي يعتقد أنها مأخوذة من الفينيقيّة أو الليبية القديمة. واللغة تصنف باعتبارها منتسبة إلى العائلة "الحامية السامية"، وهي ليست لغة واحدة؛ حيث يوجد ما يقرب من ثلاثمائة لهجة أمازيغية مختلفة. ونتيجة لعدم وجود تراث أمازيغي مكتوب من ناحية، واختلاط عرقهم بالعرق العربي من ناحية أخرى، فإن الأمازيغ يعتبرون جماعة أو أقلية لغوية فقط، وليسوا جماعة عرقية قائمة بذاتها.

واليوم يعيش الأمازيغ بالأساس في المغرب والجزائر، وبأعداد أقل في تونس وليبيا ومصر وموريتانيا ومالي والنيجر والسنغال^(٢). وبصفة عامة يمكن القول إن نسبتهم تزداد كلما اتجهنا من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، إلا أن تركيزهم الأساسي في المغرب والجزائر؛ حيث يمثلون من مجموع السكان ما نسبته (٥٠-٣٥%) في الأولى، و (٢٠-٣٠%) في الثانية. ولا يزال العديد من مدن والأقاليم تلك المناطق تحمل أسماء أمازيغية، مثل: وهران، وأغادير، وتلمسان.

وبما أن مفهوم الأقلية هي "أية مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: الدين، أو اللغة، أو الثقافة، أو السلالة"^٦، فإن البربر -بحكم اختلاف لغتهم- هم إحدى أقليات العالم الإسلامي، بل إنهم أكبر الجماعات اللغوية غير العربية في الوطن العربي كله. ولأن اللغة "هي عجلة الحضارة أو الثقافة لأية مجموعة بشرية، واختلاف اللغة بالتالي قد يكون عاملاً في التباين الحضاري بين مجموعتين متجاورتين: أو تعيشان في المجتمع نفسه"^٧، فإن البربر مختلفون حضارياً وثقافياً كذلك.

يتناول البحث التالي موضوع الأقلية البربرية في المغرب العربي من حيث الدور السياسي الذي لعبته (قبل وبعد الاستقلال)، محاولاً إلقاء الضوء على تطور علاقتهم بالأغلبية خلال القرن العشرين، ومستشف ما مستقبل تلك العلاقة في القرن الواحد والعشرين. وسيقتصر الحديث في هذا البحث على أمازيغ المغرب والجزائر؛ نظراً لقلّة أعدادهم ومحدودية دورهم السياسي والاجتماعي في باقي الدول.

أولاً: البربر في المغرب :

يمكن تقسيم وضعية البربر وتطورها بالمغرب في القرن العشرين إلى ثلاثة أقسام رئيسية، يتناول أولها حقبة الاستعمار، وثانيها حقبة ما بعد استقلال البلاد مباشرة في عام ١٩٥٦م، بينما يركز

القسم الثالث على ظاهرة تنلمي الوعي الأمازيغي في التماثليات والتسمينيات.

حقبة الاستعمار:

بعد احتلالها للجزائر في عام ١٨٣٠م، وتونس في عام ١٨٨٢م، فرضت فرنسا الحماية على المغرب بموجب اتفاقية فاس في عام ١٩١٢م. ومنذ ذلك التاريخ، واجه الفرنسيون مقاومة شرسة من جانب البربر في المناطق الجبلية والريفية، فقد كانت ثورة عبد الكريم الخطابي (١٨٨٢-١٩٦٣م) وهو من البربر في العشرينيات أن تنجح بالانقصار، لولا أن تكالب عليه الفرنسيون والإسبان؛ ليهزموه في عام ١٩٢٦م. كما لم تستطع السلطات الفرنسية - نتيجة تلك المقاومة - أن تخضع تلك المناطق التي اصطلح على تسميتها ببلاد السبية (أي الخارجة عن سيطرة الدولة المركزية، في مقابل بلاد المخزن الواقعة تحت تلك السيطرة) - إلا بحلول عام ١٩٣٤م، وبذلك تم توحيد المغرب كله للمرة الأولى منذ عام ١٧٢٠م، وهو ما مكن اللغتين الفرنسية والعربية من النفاذ لمواقع البربر التي ظلت لقرون منغلقة على نفسها.

وفي إطار محاولاتها لتثبيت حكمها، قررت السلطات الفرنسية اتباع سياسة "فرق تسد"؛ لتشق صفوف العرب والبربر، حيث بدأت تلك السياسة بالتعليم من خلال بناء العديد من المدارس الفرنسية في المناطق البربرية، في محاولة لتقريبهم من الثقافة الغربية وإبعادهم عن العربية^(٨). على الجانب الآخر، لم تكن هناك أية محاولات لربط البربر بالإسلام وثقافته. يبرز في هذا الصدد مقولة أحد موظفي السلطة الفرنسية: "يجب أن نعلم البربر كل شيء ماعدا الإسلام"^(٩) كما حاول الفرنسيون استدعاء البربر للعرب ولغتهم فأضاعوا تفوق العنصر البربري على العربي، وحقر بعض مستشرقهم من اللغة العربية، حتى أن أحدهم وصفها بأنها لغة ليست حية^(١٠) كل هذا من أجل التفريق بين عنصرين من المغرب، ومن أجل التمهيد لإحلال اللغة الفرنسية محل العربية. وقد بنيت تلك السياسة على الفرضية الخاطئة بأن البربر أقل استمساكا بالإسلام من العرب؛ ولذلك يمكن استقطابهم لمواجهة العنصر العربي، وتمخضت في النهاية عن إصدار ما عرف باسم "الظهير البربري".

الظهير البربري:

تم إصدار الظهير البربري بواسطة السلطان - بتأثير وتوجيه الفرنسيين^(١١) - في ١٦ مايو ١٩٣٠م^(١٢)، ويمقتضاه تحل الأعراف البربرية محل المحاكم الشرعية الإسلامية في مناطق البربر. وقد ووجه المرسوم بمقاومة شديدة من جانب البربر والعرب على السواء، ومثل رد فعلهم المناهض للظهير بداية للحركة الوطنية المغربية، والتي استمرت حتى الاستقلال.

سبق إصدار الظهير مجموعة من العوامل والظروف التي أثارت غضب واستياء الشعب المغربي، فكان هذا الظهير بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. فالوضع الاقتصادي مثلاً كان بالغ

السوء؛ حيث عانى الناس من الضرائب، وارتفاع مستوى المعيشة، وانخفاض قيمة العملة، وعدم توافر فرص العمل للمتطلعين. أما التوسع في التجارة الخارجية - منذ فرض الحماية في عام ١٩١٢م - فلم يستند منه إلا الأجانب، وفشلت محدودة من يهود البلاد. كما ازدرى الناس بشدة محاولات التبشير النشطة، والتي انتشرت في مناطق البربر بالذات، حيث وزعت نسخ من العهد الجديد مترجمة إلى اللغات البربرية، كما أن كثيرًا من مدرسي المدارس الفرنسية في تلك المناطق كتفوا من بربر الجزائر الذين اعتنقوا المسيحية؛ مما رسخ الإحساس بأن هناك مؤامرة فرنسية تهدف إلى تنصير البربر، خاصة وقد دعا أحد قساوسة الرباط إلى ذلك صراحة في مقالة له نشرت بجريدة *Maroc Catholique*. وتزامن كل هذا مع الأنباء الواردة من تونس بشأن المظاهرات الضخمة التي اندلعت هناك؛ للاعتراض على عبث الفرنسيين بمقابر المسلمين، وعلى تشييد تمثال لأحد الكاردينالات حاملًا صليبًا ضخمًا على أحد أبواب العاصمة التونسية، مما أعطى الانطباع بأن لفرنسا مخططًا واسعًا يهدف إلى طمس الهوية الإسلامية للمغرب العربي. أدت - أيضًا - عملية مصادرة الأراضي في مناطق البربر إلى تلجيج الثورة ضد الفرنسيين من قبل زعماء البربر، الذين شطحهم منذ سنوات الانتشار الواسع للتعليم بالفرنسية بين أبنائهم؛ إذ رأوا فيه تهديدًا لمسلطتهم التقليدية، وتقويضًا لمفزلتهم في مجتمعاتهم، وخشوا من أن يكون هذا التعليم مقدمة لتسرد هؤلاء الأبناء على تلك السلطة. لذلك عندما صدر الظهير البربري ثار عليه الجميع - عرب وبربر - مرددين نداءهم الشهير: "اللطيف اللطيف"^(١٧)، والذي أضفى شعار تلك الفترة.^(١٨)

حقبة الاستقلال:

احتكم الصراع في الخمسينيات بين الحركة الوطنية المغربية وسلطات الاحتلال الفرنسي، وأسفر في نهاية المطاف عن السماح بعودة السلطان المنفي محمد الخامس في نوفمبر عام ١٩٥٥م، ثم حصول البلاد على استقلالها في شهر مارس من العام التالي ١٩٥٦م. وقد لُهي البربر بلاءً حسنًا في هذا الصراع، ولعبت أقاليمهم دورًا محوريًا؛ إذ مثلت أقوى القواعد العسكرية للحركة الوطنية.

اتسمت فترة ما بعد الاستقلال بالغيان السياسي، وشهدت صراعًا حادًا على القيادة والزعامة بين العرش من جانب وحزب الاستقلال من جانب آخر. وقد قام العرش بتوظيف البربر لمصلحته في هذا الصراع؛ فشجع قيام الحركة للشعبية (MP) (وهو حزب قاعدته لفرنسية ريفية بربرية يؤيد الملك تأييدًا مطلقًا، ويدعو إلى تطبيق الاشتراكية الإسلامية) بقيادة المحبوب أحرضان والدكتور / عبد الكريم الخطيب في عام ١٩٥٧م، لمواجهة المعارضة اليسارية المتمركزة في المدن الكبرى كالدار البيضاء وطنجة وفاس والرباط، كما تمت الاستعانة بأعداد كبيرة منهم في الجيش والحرس الملكي والشرطة. ثقة في ولائهم وطاعتهم - حتى صاروا يمثلون الأغلبية في تلك الأجهزة. ودان الأمر نهائيًا للعرش بعد نجاحه في إحداث انشقاق رئيسي داخل حزب الاستقلال^(١٩)، توزعت به

كوادره بين حزين، وضغفت قدرته على تحدي الملك.

شهدت تلك الفترة أيضاً انتفاضات أو ثورات الريف المغربي أعوام ١٩٥٧م، و١٩٥٨م، و١٩٥٩م، و١٩٦٠م، والتي رآها البعض تحدياً بربرياً لسلطة الملك، والحق أنها لم تكن كذلك، بل كانت احتجاجاً على إهمال وتهميش مناطق الريف في عهد حكومات الاستقلال، واعتراضاً على فرض اللغة الفرنسية بدلاً من الإسبانية السائدة في بعض تلك المناطق، إضافة إلى إظهار الامتناع من عدم تعيين حكومات الاستقلال لأعداد كافية من مواطنهم في الدوائر الحكومية والسفارات؛ حيث دعت لوقف التمييز بين سكان الريف وسكان المدن. باختصار، لم تكن تلك الانتفاضات " ثورة على الملك بل ثورة على نمط الحكم القائم " (١٦)، أي مجرد احتجاج للإسماع صوت الريف المهمش المنسي (١٧). وقد اختلف المحللون فيما إذا كانت تلك الثورات قد مثلت بالفعل تهديداً حقيقياً للعرش المغربي، فبينما يعتقد جلنر ذلك، يرى هارت (١٨) العكس تماماً، معتبراً تأثيرها محدوداً، إلا أنه من المؤكد أن الريف المغربي لم يمثل أي تهديد أو إزعاج لسلطة الملك منذ ذلك الحين.

يلاحظ أن الملك (محمد الخامس ثم الحسن الثاني) قد تعامل مع الموقف السياسي لفترة ما بعد الاستقلال بمهارة شديدة. فعندما تنامي نفوذ حزب الاستقلال أحدث به تشققاتاً أضعفه، وعندما تجبرت ثورة الريف شجع أحرصان على إنشاء حزب بربري، وضمه مع الخطيب إلى وزارة ١٩٦١م لاحتواء غضبة البربر، واستقطبهم كذلك بضمهم إلى الأجهزة الأمنية، وحين زادت سطوة ذلك الحزب أضعفه هو الآخر بالاتصالات الداخلية. أما حين تكهروا الجو السياسي باكتشاف محاولة انقلابية وإدلاء النزاع مع الجزائر (عام ١٩٦٣م) فقد مارع بحل البرلمان وإعلان حالة الطوارئ (يونيو ١٩٦٥م)؛ والتي استمرت حتى عام ١٩٧٠م.

في السبعينيات اهتز للعرش المغربي بعنف. هذه المرة من جراء ثلاثة انقلابات عسكرية استهدفت حياة الملك الحسن الثاني شخصياً أعوام ١٩٧١ و ١٩٧٢ و ١٩٧٣م. مدبرو الانقلابات كان أغلبهم من البربر؛ مما حدا ببعض إلى نعتها بالبربرية إلا أن ذلك القول مجاف للحقيقة، فلشاهد أن الغالبية العظمى من ضباط الجيش كانوا من البربر، وبالتالي فأي انقلاب نابع من المؤسسة العسكرية لابد وأن يضم - بطبيع الأمر - عناصر بربرية. ومما يدل على ذلك أن انقلاب ١٩٧١م، والذي دارت محركته الرئيسية لدخل قصر "الصخورات" بين مجموعة من المتمردين وأخرى من أفراد حرس الملك، ضمت كل منهما عناصر بربرية؛ مما ينفي الطابع البربري للانقلاب، والذي أسبغته عليه حزب الاستقلال المعادي للبربر منذ جلاء الاستعمار. يقول كورم في هذا الصدد: إن المتمردين كانوا ضباطاً وكتاباً بربراً، وقد تصرفوا بحسب انتماءهم المهني وليس العرقي" (١٩).

الوعي الثقافي الأمازيغي في المغرب:

على الجانب الثقافي فإن إنشاء أول جمعية ثقافية أمازيغية يرجع تاريخه إلى عام ١٩٢٩م، إلا أن الانتشار الواسع لهذا النوع من الجمعيات وتطوره إلى ما يشبه الحركة الثقافية لم يتم إلا في الستينيات والسبعينيات. ويمكن تقسيم ما مرت به هذه الحركة إلى ثلاث مراحل^(٢٠)، بدأت أولها في الستينيات والسبعينيات، وتسمت بالمبادرات الفردية من خلال الكتابات أو محاولات جمع التراث الأمازيغي، وهدف كلاهما إلى التذكير بالثقافة الأمازيغية وإحيائها بالعودة إلى الأصول الأمازيغية. وفي هذا الإطار أنشئت العديد من الجمعيات، لعل أهمها: "الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي". كما شهدت تلك المرحلة نشاطا واسعا للحركة في الجامعات في صفوف الطلبة، إلا أن الكثير من تلك الجمعيات ما لبث أن اختفى إما لضعف الإمكانيات المالية؛ أو لأن الظروف السياسي لم يكن مواتيا لاستمرار نشاطها. أما المرحلة الثانية فامتدت من نهاية السبعينيات وحتى نهاية الثمانينيات، وشهدت تأسيس العديد من الجمعيات الفاعلة^(٢١)، وتوسع الكثير منها في إنشاء فروع له بكافة أنحاء البلاد. وقد حاولت تلك الجمعيات "بلورة خطاب ثقافي أمازيغي مغربي واع بذقه وواقعه"^(٢٢). ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها كانت "مرحلة البناء والتأسيس الفعلي والحقيقي للحركة الثقافية الأمازيغية"^(٢٣). أما المرحلة الثالثة فتمتد من الانفتاح الديموقراطي الذي شهدته البلاد في أواخر الثمانينيات وحتى اليوم. يبرز في هذه المرحلة إطلاق مجموعة من المبادرات الثقافية لعل أهمها "ميثاق أغادير" الذي أصدرته ست جمعيات ثقافية^(٢٤)، في الخامس من أغسطس عام ١٩٩١م، ودعا إلى الاعتراف بالأمازيغية والنص على هذا في الدستور^(٢٥)، كما طالب بالسماح بتعليم الأمازيغية في المدارس والمؤسسات التعليمية^(٢٦). وطالب أيضا بالتوسع في استخدامها في كافة مناحي الحياة كالإعلام والقضاء. كما تناول الميثاق مسألة كتابة اللغة الأمازيغية، وحلول الوصول إلى قواعد موحدة لتكوينها، وكذلك وضع قواعدها النحوية. وقد تميزت هذه المرحلة بارتفاع مستوى التنسيق بين الجمعيات المختلفة، فأنشئ مجلس التنسيق الوطني في أبريل ١٩٩٤م، وتم فيه وضع بروتوكول للتنسيق بين أنشطة وفعاليات تلك الجمعيات وإعطاء القضية الأمازيغية بعدا دوليا، أنشئ الكونجرس العالمي للأمازيغية في عام ١٩٩٥م، والذي يهدف إلى التنسيق بين الأمازيغ في كل أنحاء العالم وتعبئتهم لخدمة القضية الأمازيغية.

تهدف للحركات الأمازيغية بصفة عامة إلى الحفاظ على الثقافة الأمازيغية القديمة؛ خوفاً عليها من الانقراض (كل عام المصدر تموت ٢٥ لغة). ويرى دعاة هذا الاتجاه أن الثقافة الأمازيغية أحد روافد الشخصية المغربية، وأنه من المهم الحفاظ عليها وصيانتها، ويعتبرون على أصحاب النظرة الإحاديية الذين لا يرون في المغرب إلا شخصيته العربية فقط. ولعل إسراع الحكومة في برنامج التعريب في السبعينيات والذي استهدف إحلال العربية محل الفرنسية في التعليم والمعاملات

من شبكات دولية وإقليمية تضفي عليها قدرًا من الحداثة.

الدولة على سبيل المثال تفرض قيودًا في التوازن ولوائح على التمويل المحلي المتاح للعمل الأهلي، في الوقت نفسه التي يتحول فيها التمويل الأجنبي إلى أمر واقع في العمل الأهلي. ولا يخفى، أن مسألة التمويل أو المحدد الاقتصادي أحد المحددات المهمة التي تحكم وتستحكم وجهة العمل الأهلي في المستقبل؛ إذ يلاحظ أن ما يحدث في قطاع العمل الأهلي الجديد (جمعيات وشركات مدنية) سياق عجيب نحو التمويل الأجنبي الذي تقدمه هيئات المعونة الأجنبية المختلفة؛ وبالتالي ليس مستغربًا إطلاقًا أن يكون موضوع "كيف تكتب عرضًا لتمويل المشروعات؟" في أعلى قائمة الأولويات للجمعيات الأهلية العربية/ الإسلامية تطلب التدريب عليه من مختلف بيوت الخبرة والتدريب.

إلا أن التمويل ليس متاحًا لكل التنظيمات، ولأن لكل أنواع المشروعات.. فنجد أن هناك تنظيمات، سواء لطبيعية نشاطها أو لعلاقات القائمين عليها شخصيًا بمؤسسات التمويل - لا تجد صعوبة في توفير التمويل لمشروعاتها ونشاطاتها، بينما منظمات أخرى، سواء بسبب عدم قدرة القائمين على إدارتها أو بسبب سوء اختيار أو سوء تقديم مشروعاتها، تطرق أبواب المنظمات المانحة للباب تلو الآخر دون لفظة تذكر؛ وبالتالي كان التمويل وسيستمر عاملًا رئيسيًا محددًا لانطلاق أنشطة جمعية أهلية دون أخرى.

بعبارة أخرى، فإن التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي العربي وخاصة في بعدها الأجنبي غير العربي والإسلامي - تستخدم في الحصول على شرعية وفعالية، وإحداث قدر من التوازن في مجابهة تصف السلطة السياسية القطرية، وهذا يزيد من المعضلة التي أشرنا إليها في نهاية البند السابق.

٣- المحطة الثالثة: من محطات القرن العشرين فيما يخص العمل الإسلامي عامة والعمل الأهلي بصفة خاصة، هي العقد الأخير من القرن العشرين الذي شهد أحداثًا جسامًا في العالم كله وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة، ففي العالم شهدنا انهيار الاتحاد السوفييتي، ونهاية الحرب الباردة وما ارتبط بها من ظواهر سياسية وفكرية ومعرفية، أما على مستوى الأمة فقد كانت حرب الخليج الثانية ١٩٩٠/١٩٩١ حدثًا جلا أعاد طرح كثير من المسلمات والبيدهات التي استقرت في الأذهان والعقول^(٩).

في هذه المحطة هناك مستويان مهمان سيحكيان فيما تصور - مستقبل العمل الإسلامي، وفي القلب منه العمل الأهلي، هما:

أ- المستوى المعرفي:

كان هناك عدد من التطورات العالمية التي ساهمت في بروز نموذج معرفي جديد، وتضافر معها

مواقف البربر المتطرفة نتاج مواقف الطرف الآخر الرافض لأي شكل من أشكال الاعتراف أو القبول بأحقية الثقافة الأمازيغية في التواجد على الساحة، وممارسة حقها المشروع في التعبير عن نفسها.

مما لا شك فيه أن الحركة الثقافية الأمازيغية قد أثمرت بعض المكتسبات خلال عقد التسعينيات، فقد خصص التلفزيون المغربي حوالي (١٠٠٥) دقائق يوميا لبث نشرات الأخبار باللغة الأمازيغية، إلا أن إنجازهم الأكبر تجسد في خطاب الملك الحسن الثاني في ٢٠ أغسطس ١٩٩٤م أعلن فيه ضرورة الحفاظ على الثقافة الأمازيغية وتكريسها بالمدارس. وبالرغم من عدم تنفيذ هذا الوعد حتى الآن، وبالرغم من أن التعديل الدستوري لعام ١٩٩٦م لم يعترف باللغة الأمازيغية كما طالب ممثلو ست عشرة جمعية أمازيغية في عريضة بعثوا بها إلى كل من الحكومة والبرلمان والأحزاب السياسية، إلا أن خطاب الملك- بكل ما يمثله من سلطة دينية وروحية- ظل مرجعا مهماً للحركة الأمازيغية لتثبيت به وتطالب بتطبيقه. ومؤخراً (عام ٢٠٠١م)، وفي بادرة تشير إلى قرب تنفيذ الوعد، تقدم رئيس الوزراء المغربي عبد الرحمن اليوسفي بمشروع قانون للبرلمان، يعترف - لأول مرة - بالثقافة الأمازيغية في قطاع التعليم. كما أعلن الملك محمد السادس في خطاب له ألقاه في الذكرى الثانية لتولية العرش عن إنشاء معهد ملكي للثقافة الأمازيغية.

على صعيد المشاركة في الانتخابات المحلية والبرلمانية، احتل حزب الحركة الشعبية (وقاعدته الأساسية من البربر) المرتبة الثالثة في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٣م (بعد حساب الاقتراع المباشر والانتخاب غير المباشر من قبل الهيئات والنقابات)، خلف الاتحاد الدستوري والاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية، وشغل ٥١ مقعداً في البرلمان.

(أي ما يوازي ١٥,٣% من مجموع المقاعد البالغ عددها ٣٣٣ مقعد). أما في انتخابات ١٩٩٧م، فقد احتل المرتبة الرابعة بعدما شغل نوابه ٦٥ مقعداً في البرلمان، أي ما يوازي ١٠,٩% من مجموع المقاعد (انظر ملحق الجدول). أما الحزب البربري الآخر "الحركة الشعبية الوطنية" (MNP) وهو حزب انشق عن الحركة الشعبية بقيادة أحرسان، فقد حصل على ٢٥ و ٣٣ مقعداً، أي ما يوازي ٧,٥% و ٥,٥% من مجموع المقاعد (انظر ملحق الجدول). أما على صعيد الانتخابات البلدية فقد حصلت الحركة الشعبية على ٢١٢ مقعد في انتخابات ١٩٩٢م، و ٢٣٤ مقعد في انتخابات ١٩٩٧م، في مقابل ١٦٦ و ٧٢ مقعداً للحركة الشعبية الوطنية.

ويلاحظ أن الحدين الأخيرين من القرن العشرين قد شهدا انتهاء مرحلة شهر العسل بين العرش المغربي وقطاعات واسعة من البربر، خصوصاً على المستوى الأملي والشعبي، أما على صعيد العمل الحزبي فقد ظلت الأحزاب البربرية على ولائها التقليدي للملك، واعتبار العرش العلوي السند

الرئيسي والحكم في ما يطرحونه من مطالب أو ما يطأ من أزمات.

ثانياً: البربر في الجزائر

تتمثل المحطات الرئيسية في وضع البربر بالجزائر بالقرن العشرين في: مرحلة النضال ضد الاستعمار، خلافات قياداتهم مع إخوانهم العرب في أعقاب الاستقلال مباشرة، ثم تقامي حدة سخطهم وغضبهم وتجر ذلك الغضب من خلال أحداث ربيعي عامي ١٩٨٠م و ٢٠٠١م. سيتم إلقاء الضوء على تلك المحطات ومناقشتها بالتفصيل من خلال القسم التالي من البحث، موضحين أنه على الرغم من أن جذور المشكلة البربرية تعود إلى سياسات المستعمر الأجنبي ومحاولاته للتفريق بين العرب والبربر، إلا أن تفاقم المشكلة يمكن إرجاعه إلى سوء تعاطي دولة ما بعد الاستقلال مع المشكلة، وفشلها الذريع في التعامل مع قضايا جوهرية تؤثر بشكل مباشر على وضع البربر، مثل: قضية الهوية والتعريب، السياسات الاقتصادية وتحقيق العدالة الاجتماعية، التمثيل داخل النظام السياسي والمجتمع بصفة عامة.

حقبة الاستعمار:

كنظرانهم في المغرب، شارك بربر الجزائر لإخوانهم العرب منذ العشرينيات في النضال ضد الاستعمار الفرنسي (١٨٢٠-١٩٦٢م)، على الرغم من الجهود الفرنسية الحثيثة لاستقطابهم وفك ارتباطهم بالإسلام والعروبة. فقد بذل الفرنسيون جهوداً ضخمة لتتصير البربر^(٣٧) إيماناً منهم بأن الإسلام هو عدوهم الأبدى، كما أشار أحد المستشرقين الفرنسيين لياها، وأن مهمتهم بالتالي هي محاربة هذا الدين في كل صوره وأشكاله^(٣٨). كما تم تشجيع البربر على الهجرة إلى فرنسا؛ وهم لذلك يشكلون الأغلبية اليوم بين جزائريي فرنسا^(٣٩).

تم التوسع - أيضاً - في إنشاء المدارس الفرنسية بمعانقهم (كمناطق القبائل مثلاً)، وتفويض جهود تعليم العربية في الوقت نفسه. كما حاولت سلطات الاحتلال ترسيخ لثقافتهم ووعوهم بالثقافة البربرية على حساب توجههم الإسلامي، وأنشئ معهد للدراسات البربرية لهذا الغرض. فشلت تلك الجهود في واقع الأمر في إثنائهم عن ولائهم للوطن الجزائري، إلا أنها نجحت إلى حد كبير في زيادة ارتباطهم باللغة الفرنسية والثقافة الفرنكوفونية.

نشأ أول احتكاك بين العرب والبربر في نهاية الأربعينيات حينما اعترض كما يشير معظم المعلقين - بعض البربر المشاركين في النضال ضد الاستعمار ضمن صفوف "الحركة من أجل انتصار الحرية والديموقراطية" (MTLD)^(٤٠) على للتوجه العروبي لقيادة الحركة، معتبرين أنها يجب أن تضم كل الجزائريين لئلا كانت انتماءاتهم، ومعترضين في الوقت ذاته على دكتاتورية مصالي الحاج . ويرى البعض الآخر من المعلقين أن الأزمة في جوهرها كانت بين جيل من الشباب تصادف

أن معظمه من البربر وجبل أكبر في القيادة تصالف أنه عربي، وأن هذا النوع من الأزمات المرتبطة "بصراع الأجيال" ورد حدوثه في كل التنظيمات.^(٣٦) إلا أنه - أياً كانت أسباب الصراع ونوايا البربر المشاركين فيه - فمنذ ذلك التاريخ صار ينظر إلى البربر من قبل قيادات الاستقلال من العرب بكثير من الشك والارتياب، وتم النظر إلى مطالبهم باعتبارها تمثل حركة إثنية انفصالية^(٣٧)، وهو ما لم يكن صحيحاً. إلا أنه تم تحيئة المسألة البربرية جانباً، واتهمك الجميع - عرباً وبربراً - في حرب التحرير التي اندلعت في عام ١٩٥٤م ضمن جبهة التحرير الوطنية (FLN) التي قادت النضال، واشترك في صفوفها الكثير من البربر أمثال حسين آيت أحمد^(٣٨)، وكريم بلقاسم، وديدوش مراد، والعربي بن مهيدي، وحسية بوعلي، وأيفود يوسف، وآخرين. وقد ساهم البربر بالكثير من أجل تحقيق حلم التحرير، فمن بين الأعضاء المؤسسين للتسعة لجبهة التحرير الوطنية، اثنان من البربر هما: آيت أحمد، وبلقاسم كريم، كما أن مشاركة إقليم القبائل بالجنود والمعدات والأسلحة فاقت على الدوام نسبتهم إلى عدد السكان؛ حيث تراوحت دافماً ما بين (٣٥ إلى ٥٠%) من مجموع مساهمات جميع الأقاليم.

(انظر ملحق الجداول). أما نمية مشاركتهم في مجالس وزراء حكومات ما بعد الاستقلال فقد انخفضت بشدة.

(انظر ملحق الجداول)، واتحصرت في المناصب الثغرفية والوزارات غير المهمة؛ وأدى ذلك بالطبع إلى إحساسهم الشديد بخيبة الأمل.^(٣٩)

بعد الاستقلال مباشرة ونتيجة اعتراضه على أفراد "بن بيل" بالحكم، انسحب آيت أحمد من الجمعية الوطنية، وأشأ جبهة القوى الاشتراكية (FFS) في يونيو ١٩٦٣م بهدف الإطاحة بـ "بن بيل" وانضم إليه لكارلونيل مهند الحاج قائد سرية تيزي لوزو (١٠٠ كم شرق العاصمة) برجاله الثلاثة آلاف، فيما يشبه التمرد العسكري على سلطة الدولة، حتى أن "بن بيل" وصفه "بالثورة المضادة". وقد أيد سكان منطقة القبائل آيت أحمد وقضوا إليه في حركته نتيجة إحساسهم بالغبن الواقع عليهم؛ إذ أن منطقهم - وهي الأكثر تضرراً وتميراً - من جراء حرب التحرير - قد لاقت تهميشاً وإهمالاً من جانب حكومات الاستقلال^(٤٠) التي لم تمر عملية تميميتها الاهتمام الكافي، حيث لم تبدأ جهود إعادة إعمارها إلا في نهاية عام ١٩٦٤م، بالرغم من أن العمل كان قد بدأ في مناطق أخرى قبل ذلك بكثير. وقد انعكست حالة إحياط سكان أقاليم البربر على مشاركتهم في استفتاء تحديد الدستور الذي جرى في سبتمبر ١٩٦٣م؛ إذ شارك في الاستفتاء من إقليم تيزي لوزو - معقل بربر الجزائر - ٤٨% فقط ممن لهم حق التصويت، في مقابل مشاركة عالية لجميع الأقاليم بلغ متوسطها ٨١%، على الرغم من أن نسبة مشاركة سكان نفس الإقليم في الانتخابات السابقة (انتخابات الجمعية الوطنية في سبتمبر ١٩٦٢م) بلغت ٨٣% مقابل متوسط عام بلغ حينها ٨٠%.^(٤١)

استغل "بن بيل" الصراع العسكري الذي انتلع مع المغرب في سبتمبر ١٩٦٣م وحاول إقناع مهند حاج بالعودة إلى صفوف جبهة التحرير للدفاع عن بلاده، وهو ما حدث بالفعل من خلال اتفاق عقد بين الجانبين في ديسمبر ١٩٦٣م، تم بمقتضاه دمج جماعات من المعارضة في جبهة التحرير. وبذلك نجح "بن بيل" في تطويق آيت أحمد وتجريده من الدعم العسكري الرئيسي الذي كان يتمتع به. ولم يلبس آيت أحمد، فككت جهوده واستطاع في شهر أبريل من عام ١٩٦٤م أن يكون جبهة مشتركة مع حركة بوضياف المعارضة (PRS)، في تحالف سمي بالـ (CNDR). وفي غضون شهرين أص النظام الجزائري بخطر تلك الجبهة للشديد عندما نجحت - أولاً - في تنفيذ عملية عسكرية قتل خلالها اثنان من أفراد حرس "قصر الشعب" مقر إقامة الرئيس، في وضغ النهار وعلى مسمع من الرئيس "بن بيل" شخصيًا، وعندما نجحت - ثانيًا - في تجنيد موسى حساني وزير الاتصالات في حكومة "بن بيل" الأولى، والنايب وقتها في الجمعية الوطنية. عندما طرح "بن بيل" جانبًا خيار مهانة المتعدين، وقام بحملة تطهير في صفوف الحزب والحكومة، تخلص فيها من كل العناصر المشتبه في ولائها، كما قام بحملة اعتقالات واسعة اختتمت بالقبض على آيت أحمد في أكتوبر ١٩٦٤م، حيث حوكم من قبل "محكمة جنائية ثورية" لادنته وحكمت عليه بالإعدام، ثم خفف "بن بيل" الحكم إلى السجن المؤبد، إلا أن آيت أحمد تمكن من الهرب في العام التالي (١٩٦٦م)، وسافر إلى فرنسا التي مكث فيها حتى عودة الديمقراطية إلى البلاد في أواخر الثمانينيات.

لم يكن الخلاف بين "بن بيل" وآيت أحمد - وإن كان يحمل في طياته صراعًا بين العرب والبربر - صراعًا عرقيًا محضًا (خاصة وأن آيت أحمد لم يكن يريده كذلك)، فأيت أحمد المعروف بمساندته للامحدودة لقضية الديمقراطية ونفاذه عن الحريات، ساعته سلطوية "بن بيل" واستنثاره بالسلطة وتجاوزة لسلطات الجمعية الوطنية، وقد بدا - قبل تشكيله لجبهة القوى الاشتراكية بسنوات - وكأنه يمثل المعارضة داخل الجمعية الوطنية.

شهدت ولاية الرئيس هوري بومدين (١٩٦٥-١٩٧٨م) إسراعًا بعملية التعريب، تضمنت إلى جانب استخدام العربية في التعليم والادوات الحكومية تعريب أسماء المدن الأمازيغية، كما أعيدت كتابة التاريخ؛ ليبدأ مع الفتح الإسلامي، وهو ما يتفق معظم المحللين على كونه - كما هو الحال في المغرب - الرحم الذي ولدت منه كل عمليات الاحتجاج البربري الذي شهدته فترة الثمانينيات والتسعينيات والمستمرة حتى يومنا هذا. بدأت مظاهر ذلك الاحتجاج تطفو على استحياء - على الساحة السياسية الجزائرية منذ أوائل السبعينيات؛ نتيجة قناعات النخبة الحاكمة بضرورة صياغة الشخصية الوطنية الجزائرية على أساس مكونها "العربي-الإسلامي" فقط وقيامها - من ثم - بنتميش المكون البربري^(٤) للشخصية الجزائرية. ففي عام ١٩٧١م تم استبعاد بعض البرامج التي كانت تبث بالأمازيغية لصالح أخرى عربية، تبعه في عام ١٩٧٤م إلغاء حفلات موسيقية لمطربين بربر

واستبدلهم بمطربين عرب. أدت تلك التصرفات الاستغرافية إلى خروج مظاهرات لأول مرة تهاجم النظام، على مسمع ومرأى من الرئيس يومدين، أثناء مباراة لكرة القدم بالعاصمة الجزائرية في عام ١٩٧٧م^(٤٦). إلا أن تعجر الغضب البربري وخروجه بشكل سافر من حيز السرية إلى نطاق العلن لم يحدث إلا في عام ١٩٨٠م، عندما ألغى النظام محاضرة عن الشعر البربري القديم كان من المقرر أن يلقها للكتيب المعروف "مولود معمر" بجامعة تيزي أوزو. لم يكن رد الفعل متوقعا^(٤٧)، إذ خرجت المظاهرات الضخمة تجوب شوارع تيزي أوزو وتتحد بالنظام وترفع - للمرة الأولى - العلم البربري^(٤٨). مثلت الأحداث التي عرفت باسم "الربيع الأمازيغي" - تشبها "بربيع براغ" الذي خرج فيه التشيكيون مسلوفاكيون يلحون دكتاتورية الاتحاد السوفيتي ويطلبون بالحرية والديموقراطية - نقطة تحول هائلة في مسيرة الكفاح الأمازيغي، حيث أينتها جموع البربر (عكس أحداث ١٩٦٣م التي لقي فيها آيت أحمد تأييدا محدودا)، وأظهرت بشكل واضح مدى السخط والغضب الذي يشعر به بربر الجزائر. على أن ذلك ليس مرجعه الوحيد المسألة الثقافية بل الجانب الاقتصادي - الاجتماعي أيضا، فال فشل الذريع لسياسات حكومات ما بعد الاستقلال الاقتصادية، والإنفاق العسكري الضخم؛ نتيجة للتورط في حرب الصحراء (١٩٧٦-١٩٩٠م)، عجزا عن تحقيق التنمية؛ وأدى إلى انتشار البطالة خاصة في أوساط الشباب. فعلى سبيل المثال في عام ١٩٨٥م فإن الشباب ما بين سن ال (١٥-١٩) مثل ٤٢% من نسبة البطالة، أما الفئة العمرية من (٢٠-٢٦) فمثلت ٣٠% من العاطلين^(٤٩). وقد أدى الانخفاض الحاد في أسعار النفط في منتصف الثمانينات إلى تقادم الوضع، وخلق جيلا كاملا ممن عرفوا "شباب الحائط" أي من يتسكعون في الشوارع ويستندون على الحائط؛ إذ لا عمل لهم. هؤلاء الشباب هم الذين قضوا - من فرط ضيقهم وقدرتهم للأمل في المستقبل - إلى جبهة الإنقاذ الوطني (FIS)، لو - في حالة البربر - إلى الحركات البربرية الاحتجاجية^(٥٠).

بالرغم من أحداث "الربيع الأمازيغي" العاصفة، فإن الحكومة الجزائرية أصرت على تجاهل المشكلة الإثنية وكأنها لم تكن، حتى أن وسائل إعلام النظام أطلقت على ما حدث لفظ "أحداث تيزي أوزو"، تماما، كما كلفت وسائل الإعلام الفرنسية تطلق على حرب التحرير لفظ "أحداث الجزائر"^(٥١). هذا الإمعان في تجاهل المشكلة الإثنية والإصرار على عدم تلبية مطالب البربر المشروعة، بدلا من احتواء الموقف ومتصاص غضب البربر، ليعد نموذجا للإدارة الخاطئة لمجتمع متعدد الثقافات، أما استخدام القمع فلم يؤت ثماره؛ إذ تحركت القضية البربرية مرة أخرى حين انتهت الفرصة مع عودة الديمقراطية إلى البلاد.

بعد الضغط الشديد الذي تعرضت له حكومة الرئيس لشاذلي بن جديد إبان أحداث "خريف الغضب" الدامية في عام ١٩٨٨م، فتح في العام التالي باب التعددية الحزبية، والذي - على أثره - تم اعتماد حزبين لهما صبغة بربرية^(٥٢). الأول - هو حزب "التجمع من أجل الثقافة

والديموقراطية" (RCD) برئاسة سعيد سعدي^(٥٠)، والذي تم اعتماده في التسلسل من فبراير لعام ١٩٨٩م، وترجع جذوره إلى ربيع عام ١٩٨٠م، لما التقي - فهو حزب أيت أحمد القديم " جبهة القوى الاشتراكية " (FFS)، والذي تم إحيائه من جديد وتم اعتماده في العشرين من نوفمبر لعام ١٩٨٩م. والحزبان منذ ذلك التاريخ متواجدين بقوة على الساحة الجزائرية، ومواقع نفوذهما التقليدية بالطبع هي أقاليم البربر^(٥١).

جاء الاختبار الأول لمدى فاعلية وشعبية الحزبين مع الانتخابات البلدية التي أجريت في شهر يونيو من عام ١٩٩٠م، إلا أن تسحاب " جبهة القوى الاشتراكية " بدعوى أنه لم يمنح الوقت الكافي لتنظيم صفوفه قبل الانتخابات، ترك الساحة البربرية للتجمع من أجل الثقافة والديموقراطية والذي استحوذ على الأصوات البربرية المشاركة، ولحق المرتبة الثالثة بعد جبهة الإنقاذ وجبهة التحرير، بحصوله على (٨٧) بلدية، وولاية واحدة (نظر ملحق الجدول)، وجاءت معظم مكاسبه - بالطبع - في الأقاليم ذات الأغلبية البربرية^(٥٢). أما التحدي الحقيقي فجاء مع جولة الانتخابات البرلمانية، والتي عقدت في السادس والعشرين من ديسمبر لعام ١٩٩١م، وشتركت فيها هذه المرة " جبهة القوى الاشتراكية " - خوفا من أن يسحب "التجمع" البساط من تحت أقدامها كممثل للبربر - وأسفرت للنتائج عن حلول الجبهة في المرتبة الثالثة خلف جبهة الإنقاذ الوطني وجبهة التحرير، بحصولها على نصف مليون صوت أي ما يعادل (٧,٤%) من مجموع الأصوات؛ أكثر من نصفها في منطقة القبائل، (مقابل ٣,٥ مليون صوت لجبهة الإنقاذ و ١,٦ مليون صوت لجبهة التحرير) مكنته من الحصول على (٢٥) مقعداً في البرلمان، بينما حل " التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية " في المرتبة الخامسة بحصوله على ٢٠٠,٠٠٠ صوت (أي ما يعادل ٢,٩%) من مجموع الأصوات، ثم توله للحصول على أية مقاعد في البرلمان (نظر ملحق الجدول)..

ما حدث في أعقاب الانتخابات غني عن التعريف، فقد تدخل الجيش وألغى نتائج الانتخابات، ثم حظر نشاط جبهة الإنقاذ الوطني، إلا أنه من المفيد إلقاء نظرة على رد فعل الحزبين البربريين من تلك التطورات، خاصة وقد تبين موقفهما بآنيًا ووضوحًا. فالجبهة الاشتراكية - على الرغم من معارضتها لأجندة جبهة الإنقاذ السياسية - أعلنت على لسان زعيمها حسين أيت أحمد عن تمسكها الكامل بالديموقراطية، ورفضها الشديد لإلغاء نتائج الانتخابات؛ حيث أعلن أيت أحمد أن " أزمة الديموقراطية لا تحل إلا بمزيد من الديموقراطية"^(٥٣). والحق أن أيت أحمد رفض كل محاولات الجيش لاستقطابه في مواجهة جبهة الإنقاذ، بل - على العكس - بدأ في التنسيق مع زعماء الجبهة للحيلولة دون إلغاء نتائج جولة ١٩٩١م نون جوى. أما سعيد سعدي وحزبه فقد أيدا - وبوضوح - الإلغاء، ولشترك مع معظم الأحزاب في مناهضة اقتصر جبهة الإنقاذ للكسح^(٥٤).

فلزقت البلاد نتيجة لإلغاء نتائج انتخابات ١٩٩١م إلى هاوية الحرب الأهلية؛ بسبب تفجر الصراع بين الحكومة والجماعات الإسلامية المسلحة؛ مما أدى إلى سقوط ما يزيد عن المائة

ألف قتل في حقبة التسعينات. والواقع أن الأحزاب البربرية وقتت - ولا تزال - موقفا معاديا من طرفي النزاع؛ إذ تهاجم الطبيعة القمعية للنظام (وبصفة خاصة المؤسسة العسكرية) واستشراء الفساد بين مسؤوليه، كما تعارض التوجه الإسلامي لجهة الإنقاذ بما يحمله من مخاطر الإسراع في عملية التكريب. وإذا كلفت جبهة القوى الاشتراكية تقف موقفا متزنا، يتمسكها بالديموقراطية وإيمانها بالحوار وإصرارها على نمج التغيير الإسلامي في النظام السياسي؛ باعتبارها السبيل الوحيد لوقف حمام الدم، فإن " التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية " - وهو حزب علماني - يهاجم الإسلاميين بلا هوادة؛ حيث يصفهم " بالظالمين " ويدعو للحكومة إلى الضرب على أيديهم بشدة، ورفضنا تماما مشاركتهم في أية حكومة تحكم البلاد مستقبلا، كما يدعو الحزب إلى تسليح البربر لمواجهة خطر الجماعات الأصولية المسلحة بعد عجز الحكومة عن توفير الحماية لهم.

وإشاهد أن العنف كان قد تفجر بالفعل بين الإسلاميين والبربر في الجامعات في الثمانينيات، ثم وصل إلى ذروته في التسعينيات (١٩٩٤م)، باختطاف إحدى الجمعيات الإسلامية لمعطوب الوناس، وهو مطرب بربري شهير تميزت أغانيه بتمجيد تاريخ القبائل وحياتهم، وبالسخرية من النظام والعسكر والإسلاميين، كما هاجم في الوقت نفسه اللغة العربية مرارا، واصفا إياها بأنها غير شائقة، ولا تصلح للاستخدام في مجالات العلم والمعرفة^(٥٦). أطلق سراح الوناس بعد أسبوعين من الاحتجاز، وفسر ذلك بأنه رسالة من الإسلاميين للبربر بالكف عن معارضتهم. إلا أن معاودة الوناس لنشاطه المحموم في تقريع الإسلاميين؛ أدى به إلى أن سقط صريحا برصاصهم في عام ١٩٩٨م. وفي المرتين، أثار الاختطاف والاعتقال مشاعر البربر^(٥٧)، وعبروا عن ذلك - فيما أصبح سمة النشاط السياسي في التسعينيات - بالمسيرات والمظاهرات التي تجوب شوارع كل المدن بما فيها العاصمة الجزائر، تنبذ سياسة الاغتيال الثقافي، وتطالب بمزيد من الحقوق للغة الأمازيغية.

في عام ١٩٩٤/١٩٩٥م قام البربر بإضراب واسع لمتد قربية العلم - توقفت فيه الدراسة - للمطالبة بمساواتهم ببربر المغرب - الذين وحدهم الملك الحسن الثاني في خطاب له بالاعتراف بتقافتهم (كما سبقت الإشارة إلى ذلك) - اضطرت على أثره الحكومة إلى إنشاء ما سمي باللجنة العليا للحفاظ على الأمازيغية، وهي هيئة تتبع رئاسة الجمهورية مباشرة تتولى العناية بمطالب البربر ومحاولة ترجمة هذه المطالب بشكل عملي^(٥٨). كما ولقت الحكومة - للمرة الأولى - على بث نشرات أخبار باللغة الأمازيغية على شاشات تلفزيون جزائري، وتكريس اللغة الأمازيغية بالمدارس واعتبارها من اللغات الوطنية ليهذا البربر، إلا أن الوضع تغير مجددا في يوليو من عام ١٩٩٨م؛ بسبب المرسوم الحكومي الذي يقضى بجعل العربية اللغة الرسمية الوحيدة للجزائر، ويحظر بالتالي استعمال الفرنسية والأمازيغية في المعاملات الرسمية^(٥٩)؛ وبسبب اغتيال معطوب الوناس. ويصفة عامة فقد قسمت الساحة الشعبية الأمازيغية - شأنها شأن الساحة السياسية جمعا -

بالتوجه والفوران وحتى العصبية في التسعينيات . أما الأحزاب البربرية فقد اتسعت الهوة بينها وبين النظام منذ إلغاء انتخابات ١٩٩١م، فقاطعت الـ " FFS " انتخابات الرئاسة عام ١٩٩٥م، بينما اشترك الـ " RCD " حيث رشح سعيد معدي نفسه فيها ، ولحل المرتبة الثالثة بعد الأمين زروال ومحفوظ نعناح بعد حصوله على زهاء ١١١٥٠٠٠ صوت ، أي ما يعادل (٩,٦%) من مجموع الأصوات الصحيحة (انظر ملحق الجداول). أما الانتخابات التشريعية لعام ١٩٩٧م فقد اشترك فيها الحزبان ، حيث فازت جبهة القوى الاشتراكية بعشرين مقعدا، مقابل تسعة عشر مقعدا للتجمع من أجل الثقافة والديموقراطية، من بين مقاعد البرلمان البالغ عددها (٢٨٠) مقعد ، أي أن الحزبين معا قد احتلا المرتبتين الخامسة والسادسة وحققا ما نسبته ١٠% من مجموع مقاعد البرلمان. والملاحظ أن الحزبين قد اكتسحا جميع أصوات مناطق البربر البالغ عددها (٢٣) مقعدا ولم يحصلوا إلا على (٥) مقاعد من المناطق الأخرى، في إشارة واضحة إلى فشلها الخريع في تحقيق أبة شعبية خارج معقلها التقليدي. وقد شهدت تلك الانتخابات مشاركة متواضعة من جانب سكان منطقة القبائل، مما يعكس حالة الإحباط التي يعيشونها وفقدانهم للأمل في التغيير من خلال انتخابات تشرف عليها الحكومة. ثم تددت تلك المشاركة أكثر فأكثر ، لتصل في تيزي لوزو في استفتاء الرئاسة الذي أجري في ١٥ أبريل ١٩٩٩م، وفاز بمقتضاه عبد العزيز بوتفليقة بمقعد الرئاسة، وكان أيت أحمد قد انسحب في اللحظة الأخيرة ثقة منه في عدم فزاعتها. ولا يزال التوتر يسيطر على الأجواء السياسية بالبلاد، ولم تفلح محاولات "الونام المدني" التي دعا إليها الرئيس بوتفليقة وبنى عليها شرعية حكمه، في راب الصدع بين النظام والشعب؛ إذ ظل الشك سيد الموقف بينهما.

الربيع الأمازيغي الثاني :

انفجر الوضع ثانية في منطقة القبائل في الثامن عشر من أبريل ٢٠٠١م، إثر مقتل طالب جامعي أثناء التحقيق معه من قبل قوات الدرك بولاية تيزي لوزو، فخرجت المظاهرات الضخمة تجاهم المباني والمصالح الحكومية ومقر الأحزاب البربرية نفسها (في إشارة إلى تنكس شعبية تلك الأحزاب)، مطالبة بانسحاب قوات الدرك الوطني من الإقليم واستبدال الشرطة بها، ومناشدة الحكومة تحسين ظروف المعيشة، من خلال توفير فرص عمل، ومكافحة البطالة، والتصدد للفساد المستشري في المجتمع. والشاهد أن أجهزة الأمن تعاملت مع التظاهرات بقسوة بالغة ليس لها ما يبررها؛ مما أدى إلى ارتفاع عدد القتلى^(٩٤) الذين قدرتهم المصادر الحكومية ب(٥٦) قتيلًا، بينما أشارت المعارضة والمصادر المستقلة إلى تجاوزها للثمانين، كما جرح الآلاف في المواجهات الدامية التي قدرت خسائرها بما يزيد عن ستة ملايين دولار.

والملاحظ أن المظاهرات قد ركزت - ولأول مرة - على المطالب الاقتصادية والاجتماعية، والتي طغت على المطالب الثقافية التقليدية. ويعكس ذلك تنمرًا هامًا جزئيًا من سوء الأحوال الاقتصادية، وارتفاع نسبة البطالة التي تتراوح ما بين ٢٠-٤٠%، وصعوبة الحصول على

مسكن، وبالتالي تعذر الزواج. ويشتمل سكان إقليم القبائل - بصفة خاصة - من عدم اهتمام الدولة بتسمية مناطقهم، ولا يرى الكثيرون منهم فارقا كبيرا بين حالها اليوم وحالها وقت الاستقلال، وبعضهم غير متفائل بعزم الدولة على الالتفات إليهم على الإطلاق. والحاصل أن هذه المطالب قد لمست وترا حساسا لدى كل الجزائريين؛ نتيجة تدهور الوضع الاقتصادي بجميع أنحاء البلاد؛ فنصف عدد السكان تقريبا يعيشون تحت خط الفقر، حيث لا يزيد دخل الواحد منهم على الدولار الواحد في اليوم. وتشير التقارير إلى أن أكثر من مليون ومائتي ألف تلميذ لم يلتحقوا بالمدارس هذا العام؛ بسبب عجز آبائهم عن دفع المصاريف الدراسية لهم. وبينما تعاني قطاعات واسعة من الشعب من شظف العيش، ينتشر الفساد بين جنرالات الجيش الذين يحتكرون العديد من مجالات المال والتجارة. وقد أدى ذلك إلى انتشار العشرات من بعثات التبشير في المناطق الأكثر فقرا، ويشار إلى وجود حالات تنصير بين سكان القبائل بالتحديد.

لم يخل أيضا تحليل ما حدث من الادعاء بوجود "نظرية مؤامرة"، تشير بأصابع الاتهام إلى فرنسا، متهمة إياها بالضلوع في تسخير الأحداث لصرف الانتباه عما جاء في مذكرات أحد جنرالاتها مؤخرا من اعترافات بشأن تنفيذ مذابح جماعية للجزائريين وقت حرب الاستقلال. ويتجلب هولاء من الاهتمام الإعلامي الفرنسي المبالغ فيه بالأحداث، والذي ركز على البعد العرقي، واتحاز بشدة لمطالب البربر^(٦٠) كما أن الموقف لفرنسي الرسمي بدا وكأنه تجاوز الحدود والأعراف الدبلوماسية، حين صرح وزير خارجية فرنسا هوبير فيدرين بأن فرنسا لا يمكنها للبقاء صنامة إزاء الموقف المتردي بالجزائر^(٦١)، وهو ما استدعى ردًا قوياً من وزير الخارجية الجزائري عبد العزيز بلخادم أشار فيه إلى أن "الموقف الفرنسي يمثل تدخل غير مقبول في شئون الجزائر". وقد تبنى الرئيس بوتفليقة شخصيا هذه النظرية حين أشار إلى أن الجزائر مستهدفة من قبل قوى أجنبية متآمرة^(٦٢)، خاصة من قوة فشلت في أن تفرض هيمنتها الكاملة على الجزائر بعد قرن ونصف، وتعاني مثل من يعاني بعدما خرج من الجنة^(٦٣)، في إشارة واضحة إلى فرنسا. كما أشار بعض المحللين إلى أن الهدف الرئيسي لم يكن صرف الأنظار فقط ريثما تهدأ ضجة نشر مذكرات الجنرال لفرنسي، بل يتعدى ذلك إلى مخطط يستهدف تقسيم الجزائر. ويشير هولاء إلى تصريح منسوب لوزير الخارجية الفرنسي السابق أوبيرت قال فيه: "الجزائر كيان مصطنع ويجب تقسيمه لخمسة دويلات"، ويشير أحدهم^(٦٤) إلى محاولات تقنين المراكز المهمة في العالم الإسلامي كباكستان وإندونيسيا، ويعتقد باحتمالية أن تدخل الجزائر في نطاق هذا المخطط.

كما يعزو البعض تطور الأحداث بهذا الشكل المأساوي إلى رغبة المؤسسة العسكرية في إحراج الرئيس بوتفليقة، وعرقلة جهوده الرامية إلى إحكام السيطرة على مقاليد الأمور في البلاد، وذلك في ظل الصراع المحتكم بينهما؛ حيث يتردد أن جنرالات الجيش قد اعترضوا على تعيين كل من وزير

الإعلام ووزير الخارجية مؤخرًا كما يرى البعض أن الأحداث مثلت فرصة مناسبة "لرأب الصدع الأمازيغي وتجاوز الخلافات والانقسامات"^(١٦٧)، التي تنعصف بالساحة الأمازيغية من جراء الخلافات المستمرة بين الأطراف الأمازيغية المختلفة (كالأحزاب والجمعيات والحركات..... إلخ)، حتى طغى الخلاف بين تلك الأطراف على الاتفاق بينهم، وهدد ذلك مسيرة العمل السياسي والثقافي التي تضرر كثيرًا بخلافات قياداتها.

والموضح أن الأحداث قد علمت بغوية وتلقائية، ثم تدخلت بعض الأطراف (حزب التحرير مثلاً) لتنظيمها واستثمارها لتحقيق مكاسب سياسية. فقد حاولت جبهة القوى الاشتراكية الاستفادة من الأزمة لطرح قضية الحريات بشكل عام، ولفرض مزيد من الضغط على النظام الجزائري، كما دعا أيضاً إلى إقامة حكم فيدرالي "لتمكين مختلف الولايات من إدارة شئونها، وتجاوز تناقضات الحكم المركزي للبلاد"^(١٦٨). إلا أن شعبية الأحزاب البربرية تدهورت، فقلص نفوذها، وحلت محلها التنظيمات البربرية التقليدية (لتاجماعت)^(١٦٩) في الأزمة الأخيرة حيث نجحت في تنظيم الحركة الاحتجاجية للشباب البربري.

وبالرغم من الإجراءات التي اتخذتها الحكومة لتهنئة الوضع: كإقالة مدير أمن المنطقة، وإحالة القاتل للتحقيق، وسحب جزء من قوات الدرك، والتكفل بعلاج كل الجرحى، بالإضافة إلى تشكيل لجنة لتقصي الحقائق، فإن المؤكد أن النظام قد ولجأ مازلاً صعباً وتحديداً لشرعيته^(١٧٠). والمؤسف أن الحكومة -وإن تحركت- فقد تأخرت كثيراً في تحريكها هذا، فرد الفعل الأول إزاء الأحداث في صورة خطاب للرئيس بوتفليقة جاء بعد مرور عشرة أيام كاملة على اندلاع أعمال الشغب. وقد انعكست حالة عدم الرضا الأمازيغي من موقف الحكومة، في انسحاب وزير بري حزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية^(١٧١) من الحكومة وفي استمرار المسيرات السلمية الغاضبة حتى بعد توقف أعمال العنف.

ولعل أحداث الربيع الأمازيغي، الثاني لكافية لإثبات أن أزمة البربر أعقد مما تصور النظام، وأن احتواء غضبهم ليس بالأمر اليسير. ولذلك فقد أدرك النظام الجزائري على ما يبدو أن التهديد الإسلامي ليس الوحيد على الساحة السياسية، بل يتوازى معه تهديد آخر مصدره متاعب ومشاكل وإجباطات الأقلية البربرية، وسعيها الحقيقي للحصول على المزيد من المكتسبات السياسية والثقافية. وبالتالي فإن الحكومة الجزائرية إن لم تتعامل مع المسألة البربرية بحكمة، سوف تفتأ مرة أخرى بتفجر أعمال العنف مع أي عود ثقل جديد يلقى على يرميل البارود المشتعل.

التبرير في المغرب والجزائر (مقارنة):

لا يحتاج المتابع للمسألة الأمازيغية في كل من المغرب والجزائر إلى جهد كبير، كي يكتشف مدى التباين بينهما؛ وبالتالي اختلاف الرؤى لظهورهما المستقبلي. فإذا كان البربر في البلدين قد

عاتوا - شأنهما شأن كل الأقليات في العالم الإسلامي - نتيجة انهيار نظام " الملل العثمانى " في القرنين التاسع عشر والعشرين، وما استتبع ذلك من قهيار أشكال الحكم التقليدية الخاصة بهما فإن المسألة الأمازيغية لم تطف على السطح إلا عندما نال البلدان استقلالهما. وهنا يكمن الفارق الأول بين الحالتين ألا وهو تعامل حكومات ما بعد الاستقلال مع الأقلية الأمازيغية: ففي المغرب استطاع الملك - بحكمة ونكاة يصعبان له - من أن يشارك البربر في العمل السياسي، وأن يمجهم في النظام السائد، سواء من خلال الاستعانة بهم بشكل مكثف في الجيش ولجهزة الأمن، أو في السماح لهم بتشكيل حزب سياسي إبان الاستقلال، أو حتى في مصاهرته لهم؛ إذ تنتمي كل من أم الملك الحسن وزوجته (أي أم الملك محمد السادس) إلى عائلات بربرية، عكس الجزائر التي قامت النخبة السياسية فيها بتهميش البربر سياسياً واقتصادياً، وحينما نمت بينهم نزعة ثقافية " لم تقابل الحكومة الجزائرية هذه النزعة بالتهم والتعاطف بل بالشك أو التجاهل"^(١٨)، ورفضت كل شكل من أشكال التعددية الثقافية، وأصبح كل من يدعو إلى ذلك ينعت بالعمالة للاستعمار والصهيونية؛ مما ساعد على زيادة مسخط وغضب البربر، ومهد الطريق لانفجار الموقف لاحقاً.

يتعلق الفارق الثاني بشرعية كلا النظامين، فالملك هو رأس النظام في المغرب، ويتمتع بسلطة دينية وروحية كبيرة بحكم انتمائه إلى بيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كما أن هوية المملكة المغربية هوية دينية وهي في ذلك تلي السعودية من بين كل الأنظمة العربية (انظر الشكل بملحق الجدول). أما الجزائر فظلت لمعقود تبحث عن مخرج لقضية الشرعية المورقة لنخبته الحاكمة، ولم تفلح الصيغة العلمانية للدولة دخلياً (انظر الشكل بملحق الجدول)، أو تحمسها لتضايي القومية العربية خارجياً في إسباغ شرعية على حكومتها العسكرية. ولعل الأنظمة الملكية قد حظيت - بصفة عامة - بدرجة أعلى من الشرعية من نظيراتها الجمهورية، وفي ذلك يقول د/سعد الدين إبراهيم:

" يبدو أن الأنظمة الملكية، ربما بحكم التقاليد الموروثة، هي الأكثر قدرة إلى الآن على احتواء تداعيات المسألة الإثنية. أما في الأنظمة الجمهورية، فإن النخب الحاكمة في معظمها تأتي إلى السلطة بالطريق الانقلابي أو " الثوري ". وطبيعة هذا الطريق تقتض لنجاحه أن يتم الإعداد للاستيلاء على السلطة بشكل سري، ويتطلب الاعتماد على نخبة صاعدة يتمتع أفرادها بالكثير من الثقة المتبادلة؛ وهو الأمر الذي قد يحصر " المتمردين " أو " المنظمين " للانقلاب في أضيق دوائر الولاء، وقد يؤدي ذلك قصداً أو بغير قصد إلى دائرة الانتماء الإثني، وهذا يعني منطقياً وعملياً استبعاد أبناء جماعات إثنية أخرى"^(١٩)

يحبص للملك الحسن الثاني أيضاً استيعابه لدروس علاقة البربر بالنظام الجزائري، وقيامه من ثم بإرضاء البربر في بلاده كلما توترت العلاقة بين بربر الجزائر وحكومتهم^(٢٠)، خوفاً من انتقال

الدعوى إلى المغرب وتكثيرها على استقرار حكمه لما النظام الجزائري فيبدو أنه لم يستوعب جيدا دروس انتفاضة القبايل في عام ١٩٨٠م^(٧١)، فصدق الدعوى التي أطلقتها عن ضلوع أطراف خارجية في إشعال الموقف، وتغشى الجذور الداخلية للأزمة وأهمل مجددا أسباب التوتر، ليطل العنف من جديد بالتداعى أحدث الربيع الأمازيغي الثاني. وفي هذا يقول د/سعد الدين إبراهيم^(٧٢):

"إذا حسم الصراع المسلح لصالح إحدى الجماعات الإثنية على غيرها، فإن هذه الأخيرة قد تدع "ولكنها قد" لا تقبل "لو" ترضى". وبالتالي تظل عملية بناء الدولة الحديثة معرضة لألغام غير موقوتة "وقد أثبتت النخب العربية الحكيمة مرورا وتكرارا عدم إيراكها لهذا البعد النفسي المهم في الأقطار الأشد تنوعا، وأغرتها وسائل القوة المادية، أو استدرجت إلى محاولة حسم التوترات الإثنية من خلال صراع مسلح فمن السهولة بمكان بدء الصراع المسلح ولكن من الصعوبة بمكان احتواؤه أو حسمه بسرعة في حروب الأقاليم، وحتى إذا حسم فإنه من الصعب التغلب على آثاره النفسية لسنوات طويلة".

لكل ما سبق، لم تشهد الساحة المغربية المستويات العالية من العنف التي شحت سمة من سمات المشهد السياسي الجزائري، بما فيها البربري.

على الجانب الآخر، يشترك شقا البربر في كلا البلدين في كونهما لا يطالبان بالانفصال أو بعيان إليه؛ وبالتالي لا يمكن تصنيف حركتهما كحركات انفصالية، إلا أن الواضح أن نفخة الحكم الذاتي بدلت تعلقو شيئا فشيئا بين بربر الجزائر إثر تصاعد العنف هناك (ربما بتأثير عناصر خارجية أيضا). ففي أعقاب الربيع الأمازيغي الثاني طالب "فرحات مهنى" رئيس الحركة الثقافية الأمازيغية بالحكم الذاتي لمنطقة القبائل، كما خرجت إحدى المظاهرات الجزائرية في باريس تطالب بالشيء نفسه، أما آيت أحمد فقد طالب بإرسال لجنة تقصي حقائق دولية. ويتخوف بعض المرقيبين من إمكانية تطور تلك المطالب لتصل إلى حد العمل على تحقيق الاستقلال التام، خصوصا ومستقبل الجزائر في ظل الاستقطاب الحاد الذي تشهده البلاد بين مختلف القوى السياسية، بما فيه البربر، إذ شهدت البلاد مؤخرا اشتباكات عنيفة أثناء إحدى المظاهرات بين العرب والبربر، مما يندرج تحت شقاق بين الجماعتين قد لا يمكن احتواؤه مستقبلا إذا أفلت الزمام.

خاتمة

يرى د/ سعد الدين إبراهيم - وهو متخصص في شئون الأقليات في الوطن العربي - أن مشكلة تلك الأقليات (بما فيها البربر بالطبع) تكمن في أن عملية الاستقلال وما صاحبها من انهيار للأنماط التقليدية للتنظيمات الاجتماعية^{٧٣}، وما رافقها من سيولة في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات، وحلول أنماط جديدة محل الأنماط التقليدية القديمة لم تستطع أن تشبع "الاحتياجات والتوقعات والطموحات التي تفتلج في عقول وقلوب أبناء الجماعات الإثنية"^{٧٤}، وبالتالي أصبت تلك الجماعات بالإحباط خصوصاً في ظل عدم التكافؤ بين عملية السيولة من ناحية، وتحقيق العدالة التوزيعية بين أفراد المجتمع من ناحية أخرى. ولذلك فإن هذا "الإحباط يؤدي بدوره إلى السخط، الذي يؤدي إلى توليد طاقة عدوانية تدخل الجماعة تظهر - أولاً - في شكل توترات، ثم قد تنفجر في النهاية إلى سلوك عنيف يصل إلى قمته في مظهر الصراع المسلح"^{٧٥}، وهو ما حدث في الجزائر مثلاً. وبالتالي فإن الحل هو أن "التعبئة الاجتماعية بكل ما تتطلبه عليه من إضعاف أنماط التنظيم الاجتماعي التقليدية، لا بد أن يولمها تبلور أنماط تنظيم لاجتماعي حديثة، مثل: النقابات العمالية، والأحزاب السياسية، والروابط المهنية، والجهوية"^{٧٦}. والمقصود هنا أن مؤسسات المجتمع المدني تستطيع أن تلعب دوراً في السيطرة على التوترات الإثنية واحتوائها. كما يعتقد د/ سعد الدين إبراهيم أن الحل الفيدرالي قد يكون مناسباً؛ إذ يمثل هذا النظام الصيغة العصرية لنظام "الملل العثماني"، حيث يحفظ للدولة كيائها وحدودها، ويسمح للأقليات في الوقت ذاته بإدارة شئونهم بأنفسهم^(٧٧).

ملحق الجداول:

أولا- المغرب:

الانتخابات البرلمانية

%	١٩٩٧م	%	١٩٩٣م	
١٠,٩	٦٥	١٥,٣	٥١	الحركة الشعبية
٥,٥	٣٣	٧,٥	٢٥	الحركة الشعبية الوطنية

المصدر :

Layachi, Azzedine *State, Society and Democracy in Morocco: The Limits of Associate Life*. Washington D.C. : Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1998.

ثانيا- الجزائر:

مساهمة ولاية القبائل

في حرب التحرير الجزائرية

%	مجموع مشاركات جميع الولايات	مشاركة ولاية القبائل	
٤١,٥	٧٤٦٩	٣١٠٠	الجند
٤٧,٩	١٥٥٧٠	٧٤٧٠	القوات المساندة
٣٥,٦٥	١٣٨٨٥	٤٩٥١	الأسلحة: (جميع الأنواع)
٤٩,٨	٨٩٣,٠٠٠,٠٠٠	٤٤٥,٠٠٠,٠٠٠	المال (بالفرنك الفرنسي)

المصدر :

Roberts, Hugh, " The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria " *Government and Opposition*, Summer 1982:pp 312-334.

مساعدة ولاية القبائل
في مجالس الوزراء الجزئية
١٩٦٢/٩ م - ١٩٧٩/٣ م

الفترة	عدد الوزراء	عدد الوزراء من ولاية القبائل	%
٦٣/٩-٦٢/٩	١٩	٤	٢١
٦٤/١٢-٦٣/٩	١٦	٤	٢٥
٦٥/٦-٦٤/١٢	١٩	٣	١٥,٧
٦٦/٤-٦٥/٧	١٩	٢	١٠,٥
٦٦/٩-٦٦/٤	١٩	٣	١٥,٧
٦٨/٣-٦٦/٩	١٩	٢	١٠,٥
٦٩/٦-٦٨/٣	١٩	٢	١٠,٥
٧٠/٧-٦٩/٦	١٩	٣	١٥,٧
٧٢/١٢-٧٠/٧	٢٣	٥	٢١,٧
٧٦/٢-٧٢/١٢	٢٣	٦	٢٦
٧٧/٣-٧٦/٢	٢٣	٥	٢١,٧
٧٩/٣-٧٧/٣	٢٥	٧	٢٨

المصدر :

Roberts, Hugh, " The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria " *Government and Opposition*, Summer 1982:pp 312-334.

الانتخابات المحلية

١٢ يوليو ١٩٩٠م

عدد الولايات	عدد المجالس	الحزب
٣١	٨٥٣	جبهة الإنقاذ الوطني (FIS)
٦	٤٨٧	جبهة التحرير الوطني (FLN)
١	٨٧	التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD)

المصدر :

Willis, Michael. *The Islamist Challenge in Algeria : A Political History*. Lebanon: ITHACA, 1996.

الانتخابات البرلمانية

٢٦ ديسمبر ١٩٩١ م

عدد المقاعد	النسبة المئوية %	عدد الأصوات	الحزب
١٨٨	٤٧,٣	٣,٢٦٠,٣٥٩	جبهة الإنقاذ الوطني (FIS)
١٥	٢٣,٤	١,٦١٣,٥٠٧	جبهة التحرير الوطني (FLN)
٢٥	٤,٧	٥١٠,٦٦١	جبهة القوى الاشتراكية (FFS)
٠	٥,٣	٣٦٨,٦٩٧	حماس (HAMAS)
٠	٢,٩	٢٠٠,٢٦٧	التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD)

للمصدر :

Willis, Michael. *The Islamist Challenge in Algeria. A Political History*. Lebanon: ITHACA, 1996.

الانتخابات الرئاسية

١٦ نوفمبر ١٩٩٥م

المرشح	الحزب	عدد الأصوات	%
الأمين زروال	-----	٧,٠٨٨,٦١٦	٦١
محفوظ نحناح	حماس	٢,٩٧١,٩٧٤	٢٥,٦
سعيد سعدي	التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية	١,١١٥,٧٩٦	٩,٦
نور الدين بکروج	حزب التجديد الجزائري	٤٤٣,١٤٤	٣,٨

المصدر:

Willis, Michael. *The Islamist Challenge to Algeria. A political History*. Lebanon: ITHACA, 1996.

تصنيف الدول العربية بحسب هويتها الإسلامية- العلمانية:

السعودية ، دول الخليج ، السودان ، المغرب ، الأردن ، ليبيا ، مصر ، الجزائر ، اليمن ، تونس ، فلسطين ، العراق ، سوريا

هوية علمانية

هوية دينية

المصدر :

Ibrahim, Saad Eddin. " Management and Mismanagement of Diversity . The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World "

(www.unesco.org)

الهوامش

- ١- يحظى الآن لفظ " أمازيغ " بقبول واسع ويستعمل بدلا من لفظ " بربر " في العديد من الأوساط داخل الوطن العربي وخارجه.
- ٢- تحدثت الأطروحات المعاصرة الخاصة بعروبة الأمازيغ نذكر منها آراء د/عثمان سعدي في بحث نشر له حين كان مغيرا للجزائر في فرنسا بعنوان " الأصول العربية للبربر "، والذي نشر بعدها في كتاب عنوانه " عروبة الجزائر عبر التاريخ "، ومقالة الكاتب الليبي علي فهمي خديم الشهيرة بأن " الأمازيغ أعرب من عرب الجزيرة "، وكتاب " البربر عرب قدامى " للكاتب المغربي محمد مختار العرياري، وكتاب " عروبة البربر: الحقيقة المنسورة " للكاتب محمد علي مادن.
- ٣- إحدى أشهر قبائل الأمازيغ.
- ٤- تستمد السنغال اسمها من اسم إحدى جماعات الأمازيغ زينيجا Zenega، والتي تعيش بجنوب موريتانيا.
- ٥- يلاحظ التفاوت الكبير في تقدير المحللين لنسبتهم في المجتمعين المغربي والجزائري.
- ٦- سعد الدين إبراهيم، تاملات في مسألة الأقليات. (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٢م، ص ١٨).
- ٧- المصدر السابق، ص ١٩.
- ٨- في رسالة دكتوراة أعدها أحد الممثلين الفرنسيين في المغرب جاء قوله: " إنه من الخطير السماح بتكوين جماعة موحدة من المغاربة تتحدث نفس اللغة. يجب أن نستفيد من المثل القديم "لرق تسد"، إن وجود عرق بربري لأداة مفيدة لمجابهة العرق العربي".
- Brown, Kenneth. " The Impact of the Dahir Berbere in Sale " *Arabs and Berbers : From Tribe to Nation in North Africa* .Ed. Ernest Gellner & Charles Micaud. London: Duckworth, 1973. P206.
- ٩- علي الزعيم " الظهير البربري ومحاولات اختواء الأمازيغ " الغرغان. ١٩٩٧م، ص ٢١.
- ١٠- المصدر السابق ص ٢٢.
- ١١- أداف الفرنسيون جميع شؤون البلاد واقتصرت مهمة السلطان الضعيف على التوقيع على ما يؤمر به.
- ١٢- سبق هذا المرسوم مرسوم آخر صادر في عام ١٩١٤م يتوج للبربر - ولم تكن أراضيهم قد خضعت بعد للفرنسيين - الاحتفاظ في حكمهم لأنفسهم بأعرافهم وعاداتهم وقرائدهم، ولم يلتفت إليه أحد في حينه.
- ١٣- اعتاد المغاربة على ترديد ناس للنداء لمنات لمرات بعد أدائهم لصلاة الاستسقاء كل عام.
- 14- Brown, Kenneth . " The Impact of the Dahir Berbere in Sale " op.cit. P 203-207.

- ١٥- انشق المهدي بن بركة عن الحزب وانشأ حزب الاتحاد الوطني للقوى الشعبية (UNFP).
- ١٦- عبد الهادي يو طالب " حوار مع عبد الهادي يو طالب " الشرق الأوسط. ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.
- ١٧- مصدر السابق.
- 18- London: Frank Cass, 2000. P86. David Hart *Tribes and Society in Rural Morocco*
- 19- Coram, A. " The Berbers and the Coup " *Arabs and Berbers : From Tribe to nation in North Africa* . Ed. Ernest Gellner & Charles Micaud. London: Duckworth, 1973. P425.
- ٢٠- مصطفى الخلفي. " الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب (مقاربة أولية) " لفرقان. ١٩٩٧ ص ٥-٦.
- ٢١- أم تلك الجمعيات " جمعية الإطلاقة الثقافية " بلنasseur و "جمعية الجديدة للثقافة والبحوث الشعبية" بالرباط و "جمعية الجامعة الصيفية " بإغادير (المصدر السابق ص ٦) ، وتقدر نسبة الجمعيات الأمازيغية في المغرب بحوالي ٢٠% من مجموع الجمعيات الأهلية .
- ٢٢- المصدر السابق ص ٦.
- ٢٣- المصدر السابق ص ٦.
- ٢٤- تضمنت لهم لاحقا خمس جمعيات أخرى .
- ٢٥- ينص الدستور المغربي على كون اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد.
- ٢٦- منع تعليم الأمازيغية في البلاد منذ حصولها على الاستقلال (١٩٥٦م) ، وقد أدى ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية بالبلاد (٥٦%) ، وهي الأعلى بين دول شمال إفريقيا؛ إذ لا يلتحق كثير من البربر بالمدارس لكونها لا تدرس اللغة التي رضعوها من لثاء أمهاتهم.
- ٢٧- تدعم لورنما بسخاء الحركة الأمازيغية منذ إنشائها للأكاديمية البربرية في عام ١٩٦٧م ، وإلى اليوم إذ ترضى العديد من الأنشطة الأمازيغية ، كما تهتم بتدريس اللغة الأمازيغية وأهلها.
- ٢٨- تكرر البربر - بحكم احتكاكهم المباشر بالثقافة الفركتونية - بالمبادئ الطماتية وسعوا إلى تطبيقها.
- ٢٩- أثبتت الأحداث أن تلك المخاوف لها ما يبررها فقد تقدمت مؤخرا (عام ٢٠٠٠م) مجموعة من الأمازيغ بطلب تشكيل حزب سياسي أمازيغي ، وانقسمت السلطة السياسية ما بين مؤيد ومعارض لتلك الخطوة تخوفا من قيامه على أسس عرقية إقصائية.
- ٣٠- يسميها بعض الأمازيغ " لغة قرش " . (علي الزعيم. " الظهير البربري ومحاولات احتواء الأمازيغ " ص ٢٤).

٣١- جرت محاولة شبيهة لترجمة القرآن للأمازيغية في القرن المئزر ايلم ملكة برجواتا Bourghwata.

٣٢- باعت معظم هذه الجهود بالفضل

33- Tlemcani, Rachid. *State and Revolution in Algeria*. Colorado: Westview Press, 1986.P199.

٣٤- قدرهم فولر بنحو ٠٠% من جزائري فرنسا.

35- Fuller, Graham. *Algeria : The Next Fundamentalist State*. Santa Monica: RAND, 1996. P14.

٣٦- منظمة عسكرية وطنية انشأها مصالي الحاج في علم ١٩٤٦م.

37- Gillespie, Joan. *Algeria: Rebellion and Revolution*. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1960. P78-9.

38- Quandt, William. *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968*.Camridge: The M.I.T. Press, 1969. P62.

٣٩- يقول د/ سعد الدين ابراهيم في هذا : " فإذا كان أبناء الجماعات الإثنية .. قد استجابوا لدواعي الكفاح وشاركوا في النضال الوطني فإن حجم توقعاتهم يزداد طرديا مع حجم هذه المشاركة، ومن ثم يزداد حجم إحباطهم إذا لم تتحقق مشاركة متكافئة في الثورة والسلطة والمكافأة بعد الاستقلال".

(تأملات في مسألة الإكثليات ص١٩٨)

٤٠- عبر عن هذا الكولونيل حاج بقوله : " إن الذين حاربوا معركة الاستقلال لجوعى " .

Jackson, Henry . *The FLN in Algeria Party Development in a Revolutionary Society* Westport: Greenwood Press, 1977. P92.

41- Jackson, Henry. *The FLN in Algeria : Party Development in a Revolutionary Society*.P79,91.

٤٢- بجدد بنا أن نفرق بين بربر الثاوية وبربر القبائل فالثاوية هم البربر المعربون ، وقد أدلوا ابلاد منذ الاستقلال حيث ينتمي معظم الرؤساء إليهم ، كما يتواجدون بنصب عالية في الجيش والوظائف الحكومية ، أما بربر القبائل فلم تتجح جهود التعريب في طمس هويتهم الأمازيغية . وعندما يدور الحديث عن البربر فالمقصود دوما بربر القبائل وغيرهم ممن لم يعربوا بعد.

43- Rachid, Tlemcani. *State and Revolution in Algeria*. P202.

٤٤- نجح النظام عبر سنوات طويلة في إخمد كل صوت معارض ؛ لذلك استبعد معظم المراقبين قيام أي شكل من أشكال التمرد أو العصيان البطني.تعد أحداث ١٩٨٠م من هذا المنطلق التحدي الأكبر للنظام منذ الاستقلال.

٤٥- راية صفراء وخضراء يتوسطها رأس شجرة الزيتون.

46- Heradstveit, Daniel. *Political Islam in Algeria*. Norway: The Norwegian Institute of International Affairs, 1998. P37.

٤٧- يشير المفكر البناني لطولون ممرة إلى أنه "يندر أن تكون هناك مشكلة بين أي نظام حاكم وإحدى الأقليات في بلده ، إلا وكنت هناك مشكلة مشابهة بين هذا النظام والأكثرية في بلده أيضا"(تأملات في مسألة الأقليات) ص٢٢٢.

48- Mehenni, Ferhat. "The Origins of the Amazigh Spring" *Le Matin*. 19 April 2000.

(www.waac.org)

٤٩- كانت فترة الثمانينيات قد شهدت إنشاء العديد من الجمعيات الأمازيغية منها ما هو ثقافي ، ما اهتم بحقوق الإنسان ، ولعل أبرز تلك الجمعيات الحركة الثقافية البربرية (MCB).

٥٠- يعتقد أن النظام الجزائري لعب دورا أساسيا في إقناع سعدي بتأسيس الحزب في محاولة لإضعاف آيت أحمد وحزبه.

٥١- انضم البربر لكافة التيارات والأحزاب السياسية بما فيها جبهة الإنتقاذ إلا أن حزبيهما هما الأكثر شعبية في أقاليمهم.

٥٢- اكتسحت جبهة الإنتقاذ الانتخابات بحصولها على ٨٥٣ بلدية (من أصل ١٥٣٩) ، و٣١ ولاية (من أصل ٤٨) ، ويلاحظ أن معظم سكان منطقة القبائل صوتوا ضد الجبهة إلا أن مشاركتهم كانت ضعيفة نظرا على الأرجح بمقاطعة جبهة القوى الاشتراكية للانتخابات.

ويلاحظ أن معظم سكان منطقة القبائل صوتوا ضد الجبهة.

53- Willis, Michael. *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*. Lebanon: ITHACA, 1996. P234.

٥٤- إنه لمن دواعي السخرية أن يتضمن اسم الحزب كلمة "الديموقراطية" ، بينما تتعارض سياسته مع جوهر مفهوم الديموقراطية.

55- Darwish, Adel. "Divisions Within Divisions" August 1998

(www.waac.org)

- ٥٦- ينظر الكثير من شباب البربر إلى الوناس باعتباره شهيداً لقضيتهم ورمزاً لتضالهم من أجل الحصول على حقوقهم.
- ٥٧- يعتقد أن الرئيس زروال أكرم على تلك الخطوة لكسب تأييد البربر ضد الإسلاميين.
- Darwish, Adel. "Divisions Within Divisions"
- ٥٨- تعتبر اللغة الأمازيغية بالنسبة لكثير من البربر اللغة الثالثة بعد الأمازيغية والفرنسية وجهلهم بها يحد بالتكيد من حصولهم على فرص العمل.
- ٥٩- شهد الأطباء بأن عناصر قوات الدرك قد تمردوا القتل عن طريق استخدام الرصاص الحي وعن طريق القصاص.
- ٦٠- نفس الشيء حدث عندما اغتيل المطرب الأمازيغي معطوب الوناس بالرغم من تعرض مطربين آخرين كثيرين غير أمازيغ للاغتيال.
- ٦١- يعتقد أن موقف فرنسا هذا مصدره رغبة جوسبان ، وهو مقل على انتخابات رئاسية في الحصول على أصوات الناخبين من أصل جزائري ، خاصة وأن هؤلاء كانوا قد تحركوا بالفعل منظمين لمسيرات توحيد البربر.
- ٦٢- زين العابدين الركابي. "في الجزائر فتنة... فماذا يرد بهذا البلد المنهك؟" (الشرق الأوسط). ٢ يونيو ٢٠٠١.
- ٦٣- نصر القصاص. "الربيع الأمازيغي عنوان سياسي والقضية ثقافية: محاولة لتسخين القضية على نار الأزمة الاقتصادية لم مؤامرة ضد الجزائر" الأهرام. ١٤ مايو ٢٠٠١. ص ٦.
- ٦٤- محمد مقدم. "أزمة انتقلت من السياسة إلى الملاعب" الحياة. ٢٠ فبراير ٢٠٠١.
- ٦٥- كان لها دور كبير في إدارة ثننون المجتمع البربري أيام الاحتلال الفرنسي.
- ٦٦- في استفتاء أجراه موقع قناة الجزيرة على الإنترنت تمحور حول سؤال : هل تؤيد المطالبة باستقالة الرئيس الجزائري نظراً لتساعده أزمة القبائل ؟ أجاب ٥٦,٧% بنعم ، ٣١,٣% بلا ، و ١٢,١% بلا أدري. وبالرغم من كون الاستفتاء غير علمي إلا أن نتائجه ذات دلالات بالغة.
- ٦٧- وزير الأشغال العامة صمارة بن يونس ووزير الاتصالات حميد الوناس.
- ٦٨- سعد الدين إبراهيم. تأملات في مسألة الأقليات ص ١٤٧.
- ٦٩- المصدر السابق ص ١٩١.
- ٧٠- عندما وقعت أحداث الربيع الأمازيغي الأول تعدد الملك أن يلقي خطاباً في مدينة لفران (مدينة بربرية

قريبة من حدود الجزائر) أعلن فيه أهمية الحفاظ على التراث الأمازيغي.

٧١- يرى البعض أن أحداث ١٩٨٠م نفسها كان يمكن تجنبها لو أن النظام قد حال بغضبة مظاهر الاحتجاج المتفرقة للبربر في المنعجات.

٧٢- سعد الدين إبراهيم. تملّلات في مسألة الأكليل. ص ١٩٦.

٧٣- المصدر السابق، ص ١٩٨.

٧٤- المصدر السابق، ص ١٩٩.

٧٥- المصدر السابق، ص ٢٠٣.

76- Ibrahim, Saad Eddin. "Management and Mismanagement of Diversity: The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World"

(www.waac.org)

المصادر العربية:

- ١- إبراهيم أويلا " حوار مع إبراهيم أويلا "، المعري الحسن، الفرقان، ١٩٩٧، ص ٨٧-٩١.
- ٢- إبراهيم سدي، " الهوية وصورة الأنا والآخر في المجتمع الجزائري، " الحياة، ٢ فبراير ٢٠٠١، ص ١٠.
- ٣- أحمد البليبي، " الأمازيغية : نحو مقاربة حضارية من داخل الحرم الجامعي، " الفرقان، ١٩٩٧، ص ٥٦-٥٣.
- ٤- أحمد الدغرنى، " حوار مع أحمد الدغرنى "، حنان أصممي، الفرقان، ١٩٩٧، ص ٧٨-٨٤.
- ٥- أحمد الربيعي، "الجزائر...حروب متلاحقة"، الشرق الأوسط، ٢ يونيو ٢٠٠١.
- ٦- أحمد المريني، " حوار مع أحمد المريني " ح.ز. الفرقان. ١٩٩٧، ص ٧٨-٧٧.
- ٧- أحمد باكو، "تعليم الأمازيغية ما يجوز وما لا يجوز"، الفرقان، ١٩٩٧، ص ٤٩-٥٢.
- ٨- " الأمازيغية : لغة أم هوية "، قناة الجزيرة ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.

(www.aljazeera.net)

- ٩- أمل موسى، "الجزائر : في مواجهة خطة تكدير العظام"، الشرق الأوسط، ١٥ يونيو ٢٠٠١.
- ١٠- " الليبر : مطالب سياسية وثقافية واجتماعية "، الحياة، ٢٠ أبريل ٢٠٠١، ص ٦.

- ١١- " البربر من مقاومة الاستعمار إلى نضال من أجل اللغة، " الأهرام للعربي، ص ٣٠-٣٢.
- ١٢- الصرصاري مولاي عبد السلام، " حوار مع الصرصاري مولاي عبد السلام "، علي جديوي، الفرقان، ١٩٩٧، ص ٩١-٩٢.
- ١٣- حسن أيد بلقاسم، حول الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢م.
- ١٤- خنلن أعيمي، " الحركة الأمازيغية بين الثقافي والميلسي "، الفرقان، ١٩٩٧، ص ٢٦-٢٩.
- ١٥- خالد المرحاقي، "الجزائر: لتفانضة البربر وتطورات الأزمة الداخلية"، الميسمة الدولية، يوليو ٢٠٠١، ص ١٣٦-١٤١.
- ١٦- خالد صلاح، " الهوية تعجز بولار معركة سياسية"، الأهرام العربي، ١٠ فبراير ٢٠٠١.
- ١٧- خالد صر من قعه، " بربر الجزائر : تدمير ذاتي و حضور إعلامي"، من: سعد الدين إبراهيم، المال والنحل والأعراق، (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٩) ص ٨١-٩٤.
- ١٨- رشيد خشتة، "خطر البلقنة في الجزائر"، الحياة، ١٤ يونيو ٢٠٠١، ص ٩.
- ١٩- رغيد الصلح، " الأمازيغية والخيار الديمقراطي في الجزائر"، الحياة، ١٤ يونيو ٢٠٠١، ص ٩.
- ٢٠- رنده تقي الدين، ومحمد مقدم، " توتر جديد في العلاقات الفرنسية - الجزائرية"، الحياة، ٥ مايو ٢٠٠١، ص ٦.
- ٢١- زين العابدين الركابي، " في الجزائر فتنة فماذا يراد بهذا البلد العنكب ؟"، الشرق الأوسط، ٢ يونيو ٢٠٠١.
- ٢٢- سعد الدين إبراهيم، ثملات في مسألة الأكايف، (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٢).
- ٢٣- سعد الدين إبراهيم، " التعددية الإثنية في الوطن العربي"، دراسات استراتيجية، فبراير ١٩٩٥، ص ١-٣٢.
- ٢٤- سعد الدين إبراهيم، هموم الأكايف في الوطن العربي. التقرير السنوي الأول. (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٣).
- ٢٥- سمير عطا الله، "رتابة الخراب"، الشرق الأوسط، ٢ مايو ٢٠٠١.
- ٢٦- سمير عطا الله، "المشكلة والمتصلة والمساءة المأزق"، الشرق الأوسط، ٣٠ مايو ٢٠٠١.
- ٢٧- شهرزاد العربي، " الطوارق في العالم العربي: كلفية مسالمة وكثيرة منقسمة " من: سعد الدين إبراهيم، المال والنحل والأعراق. (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٩) ص ٩٩-١٠٨.

- ٢٨- صلاح النقيب، " أحداث البربر..محاولة للخروج من القبضة الحديدية "، الأهرام، ٢ يونيو ٢٠٠١.
- ٢٩- طه محمد عبد المطلب، " البربر في المغرب : نموذج لاستيعاب الأقليات "من: سلطانين إبراهيم، المال والنحل والأعراق. (القاهرة : مركز ابن خلدون، ١٩٩٩)، ص ٩٥-٩٦.
- ٣٠- عبد الحميد البكوش. " الأمازيغ ومشكلة الأقليات في بلاد العرب"، الحياة، ٢٧ مايو ٢٠٠١، ص ٩.
- ٣١- عبد الحليم غزالي، " المهمة الصعبة لقطع جذور الأزمة"، الأهرام، ١٦ يونيو ٢٠٠١.
- ٣٢- عبد المال رزقي، " قصة الكلمة لأحداث الجزائر"، الجبل، يوليو ٢٠٠١، ص ١٥-١٤.
- ٣٣- صد الكريم الخطيب، " حوار مع عبد الكريم الخطيب"، حرية زغالي، للفرقان، ١٩٩٧، ص ٧٧-٧٥.
- ٣٤- عبد المجيد بنمسعود، " هل هي أزمة هوية أم تسلاخ من الهوية"، للفرقان، ١٩٩٧، ص ٣٠-٣٣.
- ٣٥- عبد الهادي بوطالب، " حوار مع عبد الهادي بوطالب"، الشرق الأوسط، ١٥ ديسمبر ٢٠٠٠.
- ٣٦- علي الزهيم، " الظهير البربري ومحاولة احتواء الأمازيغ"، للفرقان، ١٩٩٧، ص ٢٠-٢٥.
- ٣٧- صر أوشين، " الحركة الأمازيغية في المغرب منقسمة حول تأسيس حزب سياسي"، الشرق الأوسط.
- ٣٨- فتح الله أرسلان، " حوار مع فتح الله أرسلان"، حنان أعيمي، للفرقان، ١٩٩٧، ص ٨٤-٨٧.
- ٣٩- فهمي مويدي، " درس فتنة الأمازيغ" الأهرام، ٣ يوليو ٢٠٠١، ص ١١.
- ٤٠- محمد الحبيب الفرقتي، " الأمازيغية بين الواقع الجوهري والبراميتات الزائفة"، للفرقان، ١٩٩٧، ص ١٤-١٩.
- ٤١- محمد شنيق، " حوار مع محمد شنيق"، حنان أعيمي، للفرقان، ١٩٩٧، ص ٧٥-٧٧.
- ٤٢- محمد مقدم، " أزمة انتقلت من الميلسة إلى الملاعب"، الحياة، ٢٠ فبراير ٢٠٠١، ص ١٩.
- ٤٣- محمد مقدم، " الجزائر: التجمعات قوة بديلة عن الأحزاب البربرية للثقلية؟"، الحياة، ١٠ يونيو ٢٠٠١، ص ٦.
- ٤٤- محمد همام، " الأسس الموضوعية لظهور النزعة الأمازيغية"، للفرقان، ١٩٩٧، ص ٥٧-٥٩.
- ٤٥- مصطفى الخلفي، " الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب (مقاربة لوائية)"، للفرقان، ١٩٩٧، ص ١٣-١٢.
- ٤٦- " المطالب الاجتماعية تطحن على المطالب الثقافي في منطقة القبائل الجزائرية"، الشرق الأوسط، ٢٩ أبريل ٢٠٠١.
- ٤٧- نصر القصاص، " الأمازيغية تنفجر عندما يهدأ الإرهاب. لغز الشرارة التي أشعلت منطقة القبائل في

للجزائر"، الأهرام العربي، ٥ مايو ٢٠٠١.

٤٨- نصر القفاص، " الربيع الأمازيغي عنوان ثقافي والقضية ميسية : الحكومة في مظاهرة ضد نفسها وأحزاب الائتلاف تلعب بورقة البياتل"، الأهرام، ١٦ مايو ٢٠٠١، ص ٧.

٤٩- نصر القفاص، " الربيع الأمازيغي عنوان ثقافي والقضية ميسية : التباثل في الجزائر. تمرد مفاجئ وهدوء مريب"، الأهرام، ١٣ مايو ٢٠٠١، ص ٧.

٥٠- نصر القفاص، " الربيع الأمازيغي عنوان ثقافي والقضية ميسية : محاولة لتسخين القضية على نلر الأزمة الاقتصادية..أم مؤلمة ضد الجزائر؟"، الأهرام، ١٤ مايو ٢٠٠١، ص ٦.

٥١- نصر القفاص، " من يظلم من في الجزائر؟"، الأهرام العربي، ٢٣ يونيو ٢٠٠١، ص ٢٦-٢٧.

٥٢- نهلة الشهل، " الطور الجديد من الأزمة الجزائرية : نحر التلبور الوطني"، الحياة، ٣ يونيو ٢٠٠١، ص ١٧.

٥٣- هير رويرتس، الجزائر بين الطريق المسدود والحل الأمثل، (ابوظهي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٦).

المصادر الأجنبية:

- Abrous, Outoudert, "A Drop of Oil " Liberte, 26 May 2001.

(www.waac.org)

- Abrous, Outoudert, " Aberration " Liberte, 22 May 2001.

(www.waac.org)

- Ait Oufella, Mourad . " 20th Anniversary of Amazigh Spring :April 20, 1980 – April 20, 2000 " Liberte, 19 April 2000.

(www.waac.org)

- "Algeria : A Tongue Too Many " The Economist, 3 May 1980, p,41+.

- Anderson, Lisa, " North Africa : Changes and Challenges ", Dissent, Summer 1996.

- Ashford, Douglas. Political Change in Morocco, (New Jersey: Princeton UP, 1961).

- Barrie, Larry A. " The Rise of Amazigh Nationalism and National Consciousness in North Africa " , June 1998.

(www.waac.org)

- Benmhead, Driss , " The Amazigh Revival in Morocco " ,
(www.wafin.com)
- " Berber , " Encyclopedia Britannica ,
(www.britannica.com)
- " The Berber Come Fighting Back " , The Economist , 13 February 1999P 46.
- " The Berber Manifesto " , The Bouznika Conference , May 2000.
(www.waac.org)
- " The Berbers Rise , " The Economist , 5 May 2001: 39.
- Bernard, Stephane. The Franco-Moroccan Conflict: 1943-1956, New Haven & London: Yale UP, 1968.
- Bidwell, Robin, Morocco Under Colonial Rule. Administration of Tribal Areas 1912-1956, London: Frank Cass, 1973.
- Bouchouche, Ammar. " The Essence of Reform in Algeria " Economic Crisis and Political Change in North Africa. Ed. Azzedine Layachi. Connecticut & London: Praeger, 1998.
- Brett, Michael and Elizabeth Fentress , The Berbers, Oxford & Cambridge : Blackwell Publishers, 1996.
- Brown, Kenneth. " The Impact of the Dahir Berbere in Sale " in Ernest Gellner and Charles Micaud. London: Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. (London: Duckworth, 1973). 201-215.
- Burns, Khephra, " Fanfare For the Amazons " Essence, November 1993 : 68 .
- Coram, A., " The Berbers and the Coup " Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. And (London: Duckworth, 1973) 425-430.
- Coram, A. " Note on the Role of Berbers in the Early Days of Moroccan Independence " Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed. Ernest Gellner and Charles Micaud. London: Duckworth, 1973. 269-276.
- Darwish, Adel., " Divisions Within Divisions " , August 1998.

(www.waac.org)

- Dillman, Bradford. "Morocco's Future: Arab, African or European?" Foreign Policy, Summer 2000.
- Duclos, Louis-Jean. "The Berbers and the Rise of Moroccan Nationalism" in Ernest Gellner and Charles Micaud Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed. (London: Duckworth, 1973). 217-229.
- ElAsser, Ahmed., "Reflections on the Amazigh Consciousness in Morocco ." The Amazigh Voice, June 1995.

(www.cc.umd.edu)

- Entelis, John P. "Algeria: The Revolution Institutionalized." (Colorado: Westview Press, 1986.)
- Fuller, Graham. "Algeria: The Next Fundamentalist State" .(Santa Monica : RAND, 1996.)
- Gillespie, John. "Algeria : Rebellion and Revolution" .New York : Frederick A. Praeger Publishers, 1960.
- Grover, Amar. "Bolt-Holes of the Berbers " Geographic Magazine . September 1998 : 5.
- Hart, David M., "Tribe and Society in Rural Morocco". (London: Frank Cass, 2000).
- Heradstveit, Daniel., "Political Islam in Algeria" (Norway : The Norwegian Institute of International Affairs, 1998).
- Home, Alistair. , "Savage War on Peace : Algeria 1954-1962." (London : MacMillan London Limited, 1977).
- Humbaraci, Arslan., "Algeria : A Revolution That Failed ." (London :Pall Mall Press, 1966.)
- Hutchinson, Martha Crenshaw., "Revolutionary Terrorism : The FLN in Algeria 1954-1962 " .(Stanford :Hoover Institution Press, 1978.)
- Ibrahim, Saad Eddin., "Management and Mismanagement of Diversity. The Case of Ethnic Conflict and State-Building in the Arab World ",
- (www.unesco.org)

- " Interview With Hocine Ait Ahmed " Le Parisien , 6 May 2001.
(www.waac.org)
- Jackson, Henry F., "The FLN in Algeria : Party Development in a Revolutionary Society ". (Westport : Greenwood Press, 1977.)
- Kazak, Amin., "The Berber Tamazight Movement in Morocco and Algeria "
(www.waac.org)
- Kjeilen, Tore. , " Berbers , "Encyclopedia of the Orient .
- Layachi, Azzedine., "State, Society and Democracy in Morocco. The Limits of Associate Life" .(Washington D.C. :Center For Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1998.)
- " Man Alive , "The Economist . ,15 October 1994 : 50-.
- Marais, Octave. , " The Political Evolution of Berbers in Independent Morocco "Ernest Gellner and Charles Micaud. London Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed.: Duckworth, 1973. 277-283.
- Mehenni, Ferhat. , " The Origins of Amazigh Spring , "Le Matin .19 April 2000.
(www.waac.org)
- Mezhoud, Salem., "Glasnost the Algerian way: The Role of Berber Nationalists in Political Reform "in George Joffe North Africa: Nation, State and Region..(New York: Routledge,1993. 142-169.)
- Montagne, Robert., The Berbers : Their Social and Political Organization. (London: Frank Cass, 1973.)
- O'ballance, Edgar., "The Algerian Insurrection 1954-1962." (London: Faber and Faber, 1967.)
- Ouafek, Ali., " Deceptions ", Liberte 23 May 2001 .
(www.waac.org)
- Ouandjeli, Hacene. , " Guilty Mistakes " , Liberte , 24 May 2001.
(www.waac.org)

·Ouandjeli, Hacene., " The Worst " Liberte, 21 May 2001.

-(www.waac.org)

- Pierre, Andrew and William Quandt. "The Algerian Crisis : Policy Options For the West" .(Washington D.C. :Carnegie Endowment for International Peace, 1996.)

-Prengaman, Peter. " Morocco's Bebers Battle to Keep From Losing Their Culture " , San Francisco Chronicle ,16 March 2001.

-Quandt, William., "Between Ballots and Bullets : Algeria's Transition From Authoritarianism" .(Washington D.C. :Brookings Institution Press, 1998.)

-Quandt, William. "Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968." (Cambridge: The M.I.T. Press, 1969.)

-Rabinow, Paul., "Symbolic Domination: Cultural and Historical Change in Morocco." (Chicago: Chicago UP, 1975.)

-Rafia, Susan., " Repression of the Amazigh (Berber)People and their Culture in Algeria: An Overview, "

-(www.ee.umd.edu)

-Roberts, Hugh., " The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria, "Government and Opposition, Summer 1982:312-334.

-Tlemcani, Rachid., "State and Revolution in Algeria." (Colorado : Westview Press, 1986.)

-Waterbury, John., "The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite—A Study in Segmented Politics." (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970.)

-Waterbury, John., "The Coup Manque "in . Ernest Gellner and Charles Micaud Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa. Ed. (London: Duckworth, 1973.) 397-423

-Willis, Michael., "The Islamist Challenge in Algeria : A political History." (Lebanon : ITHACA, 1996.)

مواقع الإنترنت:

-www.aljazeera.net

-www.allafrica.com

-www.britannica.com

-www.ee.umd.edu

-www.unesco.org

-www.waac.com

-www.wafin.com

الأكراد .. قومية مجزأة

المشكلات والتحديات

أ. أشرف نبيه *

مقدمة:

تظل الإشكالية الخاصة بأوضاع الأكراد داخل الأنظمة السياسية والاجتماعية لكل من تركيا والعراق وإيران وسوريا إحدى أهم تجليات العلاقة غير الواضحة بين الدولة القطرية الإسلامية والأقليات العرقية التي تقطن في أراضيها. وسنحاول في هذا المبحث أن نفكك بعض مفاتيح هذه الإشكالية عبر طرح مستويات عديدة للتحليل، خاصة بالتطور التاريخي لمفهوم وممارسة الدولة في هذه الحالة، وتأثير العامل الخارجي سواء على صعيد تدخل الفواعل الخارجية بشكل مباشر أو ضمنى لتحديد مصير الأقليات الكردية، أو على صعيد المنظومات الفكرية الوالدة التي قد يكون لها تأثيرها على مدى استيعابية هذه الدول للأكراد، وأخيرًا فإنه سيتم تقديم البنية الأيديولوجية والفكرية بمكوناتها الإسلامية والعرقية المتغربة، والولادة، ومدى تأثيرها على العلائق الهيكلية المميزة لأنساق التفاعل بين هذه الدول ولكرادها.

وعلى هذا فإن التحليل سيسير على ثلاثة محاور:

أولاً: المحددات الطبيعية والتاريخية والاجتماعية للقضية الكردية في سياق التطور التاريخي للعالم الإسلامي مع مطلع القرن العشرين.

ثانيًا: عرض تاريخي لأوضاع الأكراد مع انهيار الدولة العثمانية، وبروز الدول القطرية الحديثة في العالم الإسلامي.

ثالثًا: عروض حالة، وتشمل: الحالة السورية. الحالة العراقية. الحالة التركية. الحالة الإيرانية.

محددات القضية الكردية:

كان المحدد الجغرافي والطبيعي حسمًا في تأثيره على الأكراد؛ فمعيشتهم في مناطق تتصف بالانعزال الجغرافي عن باقي أنحاء البلاد في جميع الدول التي يقطنون بها قللت من مستوى التفاعل

* قام باختصار النص الأصلي وتحريره، أ. شريف عبد الرحمن.

بينهم وبين باقي السكان ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، فضلاً عما قد تؤدي إليه هذه العزلة من مشاعر غير ودية وعدائية متبادلة^(١).

بالإضافة إلى هذا فإن الطبيعة الجبلية الوعرة للمنطق الكردية أثرت على توزيع المدن وكثافتها وطبيعة نشاطاتها واتصالاتها، فالمدينة الكردية صغيرة الحجم قليلة السكان تعيش على الاكتفاء الذاتي مع قلة الاعتماد على السلطة المركزية والعاصمة، ومن ثم أصبحت المحلية والإقليمية هي القيمة المميزة للنشاط اليومي للأفراد^(٢). ومن ناحية أخرى فمن الملاحظ أن المناطق الكردية في تركيا وإيران والعراق لم تشهد تطوراً لوسائل النقل والاتصالات يوازي حجم التطور في البنية الأساسية الذي شهنته سائر أنحاء هذه البلدان^(٣). وسواء كان هذا ناتجاً عن تجاهل غير متعمد أو تحقيقاً لأولويات الحكومات المركزية، فإن التأثير السلبي على قابلية اندماج الأكراد في الكتلة العامة لهذه الدول لا يمكن تجاهله^(٤).

ومن الناحية الجيوسياسية فإن كردستان التاريخية والمعاصرة كانت - ولا زالت - على خطوط التماس بين القوى الدولية والإقليمية المختلفة. فيما أن كردستان كانت إقليم جبلي داخلي ليس له منافذ خارجية على البحار أو المحيطات، فقد استتبع هذا اعتمادها على الدول والقوميات الأخرى التي تحتكر هذا الاتصال بالعالم الخارجي^(٥). وقد كان المنطق الاستراتيجي كاسحاً حيث قرر مسبقاً وضع كردستان كم منطقة عازلة بين القوى المختلفة في المنطقة، وكإقليم تابع لهذه القوى من الناحية الاقتصادية والتجارية^(٦).

ولابد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن التشرذم والانقسام دخل صفوف الأكراد كان أحد القولين المتحركة في وضعية الأكراد السياسية في الشرق الأوسط. وهذا التشرذم يعود إلى طبيعة الجماعة الكردية كجماعة عشائرية قبلية تهيمن عليها فئة عليا من الأغوات وكبار ملاك الأراضي الزراعية وزعماء الطرق الصوفية وزعماء العشائر ومشايخ الدين الإسلامي. وكان للتنافس بين هؤلاء الزعماء يتصف بأفق سياسي واجتماعي محدود، ويعتمد على تبعية الجناهير الكردية والمؤازرة طبقاً لأساقف القرابة العشائرية ونفوذ الطرق الصوفية^(٧). ومن الملاحظ أن البنية القبلية العشائرية ظلت هي أساس التركيبة الاجتماعية للأكراد برغم ظهور بعض الفئات الاجتماعية الحديثة من المهنيين والمتقنين.

وقد ظلت الأقاليم الكردية في تركيا والعراق وإيران نتيجة لهامشية موقعها وطريقته بالنسبة لكل من هذه الدول - على هامش برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية وخطط للتطوير والتقدم والخدمات المجتمعية والثقافية - ناهيك عن أن البنية الأساسية - باستثناء مواقع النفط المرتبطة مباشرة بمراكز استغلالها في العاصمة أو الخارج - ظلت تدور في فلك تلبية متطلبات الاقتصاد الزراعي أو رعي بدائي^(٨).

وهكذا فإن تناقض نظامى الدولة والقبيلة حدد شكل العلاقة بين الأكراد والدولة القطرية التى يعيشون فى أراضيها كعلاقة تناظرية صدامية فى غالبيتها؛ ولذا فإن خطاب بعض الزعماء الأكراد حول النضال من أجل إنشاء دولة كردية مستقلة إنما يتناقض مع اعتبارات القبيلة التى لا تتسق مع ضرورات الدولة، حتى ولو كانت دولة كردية.

ولا يستطيع المرء إلا أن يمر بين صراع الأكراد مع حكومات الدول التى يقطنون بها فى القرن العشرين والمبرعات للمعاقلة فى القرن الماضى، فطرفا الصراع حتى نهاية التساع عشر كان بين حكومات الدول الإمبراطورية التى تسعى إلى فرض سلطتها على المناطق الكردية؛ ولكن دون الرغبة أو القدرة على الدمج الأيديولوجي والسياسي للجماعة الكردية داخل كيان واحد متجانس^(٩). وهذا يعود أساساً إلى طبيعة التحد العرقى الذى قامت عليه تنظيمات الدولة العثمانية والصغوية والقاجارية^(١٠). وكان الطرف الأخرى فى الصراع هم زعماء العشائر الكردية الراحبة فى تحسين أوضاعها المعيشية داخل إطار الدولة القائمة، ولكن ليس على أساس قومي^(١١). فالناظر إلى خطاب وفعل هؤلاء القبليين والعشائريين لا يجد أية إشارة إلى اعتبار أنفسهم ممثلين للشعب الكردي^(١٢). وهذا يؤثر إشكالية مدى وكيفية تحول الأكراد من جماعة بشرية تشترك فى خصائص بشرية معينة يمكن وصفها "بجماعة كردية"، إلى مجتمع متماسك يتصف بخصائص الأمة الواحدة. وعملية التحول هذه سارت فى خطوط متوازنة مع عمليات مماثلة لبناء الوعي القومي للجماعات العربية والتركية، والتى تعايشت جنباً إلى جنب فى الإطار القضايف للمواطنة العثمانية القائمة على الشرعية الدينية بشكل أو بآخر^(١٣).

بالإضافة إلى هذا فإن محدثات الأمة الكردية لم تكن متماسكة وراسخة، فالهوية الكردية الجمعية استندت على وحدة اللغة بالدرجة الأولى إلى جانب وحدة النسب بالطبع^(١٤). وإذا ما نحينا جانباً حقيقة أن الإنتاج الأدبي والثقافي لهذه اللغة ظل ضعيفاً وغير محسوس؛ فإن اختلاف اللهجات بين المناطق الكردية المختلفة واختلاف لهجات اللغة (اللاتينية عند أكراد تركيا، والعربية عند أكراد العراق وإيران وسوريا) قد تصاعد إلى الحد الذى دفع بعض علماء اللغويات لوصف اللهجات الكردية أنها أقرب إلى اللغات المنقارية لا اللهجات^(١٥). وهذا يلقى الكثير من الشك حول وحدة الشعب الكردي؛ الأمر الذى ظهر لاحقاً فى ضعف التنسيق السياسى بين الحركات الكردية فى الأقطار المختلفة.

بالنسبة للمحدد الثانى للأمة الكردية أى الأرض لو المكان فقد امتزجت التفسيرات العلمية بالرؤى الميثولوجية الرومانتيكية لهذه الأرض بشكل ولد بعض التناقض الداخلى بين رؤية حزبية سياسية لكردستان الدولة فى منطقة جغرافية محددة (تضييق مساحتها مع مرور الزمن)، ورؤية شعبية وجدانية تربط الوطن الكردي بالأكراد^(١٦). والإحصاء بهذه التناقضات لاداخلية قد دفع الحركة

القومية الحديثة نحو اختلاق أو فرض صورة تحكيمية للتاريخ الكردي القديم، والتي تركز على رؤى أسطورية لنشأة الأكراد وتميزهم (وهذه الحالة في هذا السياق قد تكون مشابهة لوضعية الحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر)، بالإضافة إلى التعامل مع زعماء الحركات القبلية والعشائرية الكردية في الماضي؛ بدءاً من صلاح الدين الأيوبي وحتى أمير بدر خان والشيخ عبيد الله كتيادات لقومية كردية تاريخية. وهذا الطرح يستتبع إبراز بعض الأفكار؛ كخطاب الشاعر الكردي أحمد خاني (الذي عاش في القرن التاسع عشر) والذي يتصف بروح استقلالية واضحة، بغض النظر عما إذا كان هذا متماشياً مع أفكار معظم الأكراد في هذا العصر^(١٧).

وتأتى جغرافية كردستان لتشكّل عاملاً مؤثراً في صياغة سياسات الدول القومية حديثة المنشأ تجاه المشكلة الكردية، فالموقع الممتاز المرتفعات الجبلية الكردية سواء في جنوب شرق تركيا أو شمال العراق أو شمال غرب إيران زودها بأهمية استراتيجية دفاعية من الدرجة الأولى^(١٨). وهنا يصبح التنافس على فرض السيطرة على هذه المناطق يشكل خسارة في لعبة الصراعات والتوازنات الإقليمية في الشرق الأوسط. وقد اكتسبت الأهمية الاستراتيجية لكردستان بهذا التصانيد عقب زيادة أهمية الموارد البترولية والمائية في هذه المنطقة.

وبدءاً من عشرينيات القرن العشرين جاء التشديد على الحدود الدولية لفصلها بين المناطق المختلفة من كردستان لتصب في اتجاه المزيد من إضعاف الوعي القومي الكردي في المنطقة، فبالى جانب أن الحدود قد قلّت إلى حد كبير من فرص التبادل الاقتصادي والتجاري وحركة الجماعات والقبائل وقوى المعارضة عبر المناطق الكردية المختلفة؛ فإن الوضع الجديد قد فرض ضرورات اقتصادية عملية جديدة فرضت على الأكراد التوجه نحو المركز القطري للدول التي يعيشون تحت سيطرتها؛ وبالتالي تحويل المنظور الكردي إلى منظور قطري بالدرجة الأولى، وهذا يأتي على حساب تكوين وعي قومي كردي عابر للحدود الدولية^(١٩). ومن الملاحظ أن خطوط التقسيم الدولية الجديدة جاءت تقاطعة مع التمايزات الثقافية واللغوية الموجودة فيما قبل (أنشبه بالسيناريو الأفريقي).

وقد حدث تقارب عسكري بين العثمانيين والأكراد خلال الحرب مع الصفويين؛ مما دفع الدولة العثمانية إلى إعطاء كردستان وضعاً إقليمياً مميزاً. فزعماء القبائل الكردية أصبحت لهم حرية التصرف في شئون الحكم والإدارة في ولايتهم ومناطقهم (Sanjak) المختلفة بشرط الحفاظ على الولاء للدولة العثمانية، بالدفاع عن حدود الدولة، والمساهمة في الحملات العسكرية للدولة -لاسيما ضد الصفويين، واحترام الحدود الداخلية التي تفصل المناطق الكردية عن بعضها البعض؛ وذلك لمنع ظهور أية حركة مركزية كردية^(٢٠). وهذا التنظيم كان هو السائد في ما يقرب من ثلث كردستان (المناطق الشمالية ولجاء من ديان دجلة والفرات وبعض المراكز الحضرية المهمة كمسرت، ديار

بكر، ماردين وكاريوت) (٢١).

وهذا العصر (والذي امتد حتى أوائل القرن الـ ١٩)، والذي عرف بالعصر الذهبي للإقطاع الكردي شهد النهضة الثقافية الكردية؛ حيث ساعدت الاستقلالية الكردية على ظهور مراكز ثقافية مهمة في المدن الكردية الكبيرة ككيلى وهكاى وغيرها. ازدهرت فيها الأدب واللغة والثقافة الكردية (٢٢).

هنا وبشكل عام- فإن الباحث قد ينظر إلى الحالة الكردية كنتيجة لتعقيدات عملية بناء الدولة القومية الحديثة في المنطقة سواء كان بشكل قسرى أو طوعى. فانهيار الإطار المسكونى العثمانى ترك فراغاً ملأته النزعات القومية الجديدة؛ التى وإن اعتمدت على مناهج ومضامين فكرية مستعارة من العالم الغربى بالأساس؛ إلا أنها قد عبرت بشكل أو بآخر عن الرغبة فى التحرر وبناء كيانات مستقلة، وكانت الدولة بالمفهوم الأوروبى هى الشكل المقترح لهذه الكيانات (٢٣).

وظهور الدولة القطرية الحديثة فى المنطقة إنما جاء وفقاً لاتفاقيات دولية لا تعبر عن الواقع الاجتماعى، وإنما تجسد وتمثل مصالح القوى الغربية الواضعة لهذه الاتفاقيات، وجاءت بالضرورة لتكون بمثابة كيان فوقى ناتج عن نسق سلطة خارجى، لا يمتلك أية شرعية من التكوينات الاجتماعية الموجودة فعلاً، وهى مزيج من الأشكال العشائرية والطائفية والقبلية والأسرية التى تميز النسق السلطوى القبلى الذى ساد المنطقة حتى نهاية العصر العثمانى (٢٤). وعليه فإن الدولة القومية بمعناها المعروف لم توجد فى هذه المرحلة، بل وجدت فئة حاكمة فى الدولة القطرية تقبل وتتصالح مع الفسيفساء الاجتماعية الموجودة، بل وتسهل عملية الفرز والمساجلة الاجتماعية بين الجماعات المختلفة فى المجتمع، دون أدنى محاولة لتنشيط التفاعل الاجتماعى القومى بشكل يسمح بالاندماج القومى (٢٥).

وبشكل ما يمكن توصيف الدولة القطرية الحديثة فى المنطقة بأنها قد تخلت عن الشرعية الإسلامية الدينية التقليدية، وطرحت صيغة لدولة إجرائية وظيفية مرحلية تتعامل مع الواقع الاجتماعى بمنطق رد الفعل لا فعل التنوير. دولة نشأت أصلاً بشكل قسرى فوقى فى إطار تحكم غربى ودولى كامل فى تحديد منظومة الأمن فى المنطقة فى أوائل القرن العشرين. وبالتالي فهذه الدولة المفترقة إلى شرعية داخلية ستكون فى حالة صراع دائم على الخطوط القبلية والعرقية والطائفية نتيجة لإحساس البعض بالغبن لعدم تمثيلهم فى مؤسسات الدولة المختلفة وهيكليتها (٢٦).

وهكذا فبرغم تبنى الدول العرفية والسورية والإيرانية والتركية لأيديولوجيات عصرية؛ إلا أن الفرز الاجتماعى المتغلغل داخل هيكلية الدولة هو المحدد الرئيسى لإشكالية علاقة الدولة بالمشكلة الكردية. كما أن موروث فترة الانتداب الأجنبى فى هذه الدول قد عزز من الطبيعة السلطوية ذات

الأصول الموروثة للدولة القطرية، ومنع تبلور وحدة المصلحة، مع تفرعها لدخل الدولة^(١٣٧).

وهكذا ومن خلال سلسلة من المعاهدات الدولية: اتفاقية سايكس بيكو ١٩١٦ والتي وضعت خط الفرض العام المستمر حتى الآن، هدنة مودروس ١٩١٨ والتي فصلت ما بين الجيوش المتحاربة؛ وبالتالي منعت الأثر الك من ضم الموصل؛ وبالتالي وضعت حجر الأساس في صليبة تنفيذ اتفاقية سايكس بيكو وخلق الدولة القطرية، اتفاقية سان ريمو والتي دشنت خلق الدولة القطرية بكلفة مؤسساتها مع وضعها تحت سلطة الانتداب من أجل ضمان استقرار آليات هذه الدولة اللابحائية كما خططت لها القوى الأجنبية، وأخيراً اتفاقية لوزان ١٩٢٣ والتي وضعت حداً نهائياً للتبدل المستمر في الحدود السياسية للدولة القطرية الجديدة، من خلال هذه السلسلة استقرت موازين المصالح والقوى في المنطقة بإقرار حدود تركيا، ثم العراق وسوريا (بعد سلب لواء الإسكندرون) لاحقاً بقرارات عصبة الأمم^(١٣٨).

ومن الملاحظ أن المسار العنيف الذي اتخذته الحركة الكردية منذ بدء للمشكلة الكردية قد وضعها في دائرة الاهتمام الدولي، نظراً للدور الوظيفي الذي يمكن أن تؤديه في الاستراتيجيات الدولية المهمة بحركات العنف من أجل خلخلة المنطقة سياسياً واجتماعياً، واستعمالها كورقة ضغط في تفاعلاتها السياسية مع تركيا والعراق. وهذا ما يفسر التحركات المباشرة للإنجليز من أجل الاتصال بزعماء الأكراد بشكل غير متبوق بالنسبة للقوى الأخرى^(١٣٩).

وهنا فإنه من الخطأ مفاهيمياً أن ننظر إلى الحركات الكردية في أوائل هذا القرن كحركات قومية؛ وذلك لأن العمل القومي ينحو طبيعته نحو الكل القومي ونهضة الأمة ومستقبلها، بينما كانت هذه الحركات - شأنها شأن باقي الحركات الإصلاحية التي نشأت في صفوف العرب - حركات جزئية تنطلق من شأن جزئي بغرض تحقيق إصلاحات فرعية؛ نتيجة لبروز صراعات القوى والمصالح في المنطقة، لا نتيجة تبلور وعي اجتماعي ذاتي على النمط الغربي. والدليل على هذا هو مركز قيادة هذه الحركات داخل فئات موجودة بالفعل داخل هيكلية الدولة العثمانية؛ كضباط الجيش والموظفين والطلاب^(١٤٠). ومن ناحية أخرى فإن زعماء العشائر الكردية كانوا دوماً في حاجة لتأكيد الولاء للدين المملو أو للشيخ. وهذا الولاء يهتم بإعلان التبعية للدولة العثمانية بوصفها دولة الخلافة العثمانية للجامعة الإسلامية^(١٤١). وعليه يمكن القول إن التدخل الفعلي للإرادات والمصالح الأجنبية المتصارعة على تركيا رجل أوروبا المريض هي التي فرضت مضامين قومية استقلالية على الحركات الإصلاحية الكردية، ولم تترك لها خياراً آخر بحيث فرضت أوضاعاً قومية وقطرية شبه نهائية في المنطقة، وبالتالي أرغمت القوايل المختلفة في المنطقة على التفاعل والتكيف مع هذه الأوضاع.

وهذا الطرح قد يفسر لنا ارتباط الحركة الكردية منذ بدايتها بالقوايل الخارجية، بالإضافة إلى غموض وتشابك المضمون الفكري والأهداف السياسية لهذه الحركة بين ما هو قومي وما هو ديني.

وهذه الحركة في النهاية لم يعد أمامها خيار إلا التعامل مع الأشكال السلطوية للدول القطرية. وتتسم هذه الدول بتغيير مواقفها حسب تغير الصوابات الخارجية التي تقوم عليها الموقف. وهذا يفسر تكرار إصدار هذه الحكومات وعوداً بالحكم الذاتي للكراد في ظل ظروف موضوعية معينة، ثم سحب هذه الوعود مع تغير هذه الظروف. ويبرز هذا في الحالة العراقية على وجه الخصوص، في ظل ارتباط قوى بين هذه الأوضاع والتوازن الدولي العالمي^(٣٢). وهذا التكتيك وضعته سلطات الانتداب البريطاني منذ البداية، وراعت دائماً أن تعمل على تدعيم نزعات عشائر الأكراد؛ لتوسيع نفوذها على حساب الأخرى، ولكن تحت ستار يضمن عدم تغير خريطة القوى للكردية لصالح فريق ضد آخر^(٣٣). وقد بدأ هذا ضرورياً لمنع ظهور جبهة كردية واحدة قد تبدأ هي في فرض شروطها ومطالبها من وضعية الطرف للممثل في القوة للدولة القطرية.

وعلى المستوى الإقليمي، فإن تجزئة القضية الكردية إلى قضية عراقية، وأخرى تركية، وثالثة إيرانية... كقول بتحويل القضية إلى قضية مطلية سياسية لا قومية تنحصر غاياتها في المساواة والحقوق السياسية داخل الدولة القطرية. التي ستمثل بالضرورة هي الطرف الأقوى القادر على فرض شروطه حسب الظروف المتغيرة^(٣٤). ومرة أخرى فإن الحركة الكردية قد تم تحديدها عبر آليات العمل السياسي المجزأ داخل مؤسسة الدولة القطرية؛ وهذا يعرقل النتائج الطبيعية للتطور الذاتي للكراد. ويزداد الأمر تأثراً عندما نلاحظ عدم اكتفاء الدولة القطرية باستيعاب الحركة الكردية لصياغة توازنها الداخلي، بل واستخدمها في إطار ضبط التوازنات الخارجية مع الدول القطرية الأخرى. فلا يمكن منح كراد العراق حكماً ذاتياً دون موافقة الأكراد، ولا يمكن تسوية مشاكل المياه بين تركيا والعراق وسوريا إلا بالتوازي مع حل التناقضات الخاصة بالمسألة الكردية، ولا يمكن تطبيع العلاقات بين العراق وإيران إلا بالوصول إلى تفاهم بخصوص الأكراد... وهكذا. ورغم أن التحرك المستمر للكراد يمنحهم حركية قوية في هذه التفاعلات إلا أن مبادرة الدولة القطرية نفسها تظل هي المحدد الأقوى.

وما بين اتفاقية سايكس بيكو وترتيبات إعادة رسم المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى، والتي حددت مسار الإشكالية الكردية، والاهتمام الدولي غير المسبوق بالقضية الكردية عقب حرب الخليج الثانية؛ يتأكد دور النظام الدولي في إعطاء الأولوية للمنهج السياسي في التعامل مع القضية؛ فيتم التعامل مع القضية كنتيجة لاحقة لمجمل المتغيرات والنتائج السياسية التي أفرزتها السياسات الدولية والإقليمية دون النظر إلى لب القضية؛ ألا وهو الوضع الإشكالي للقومية الكردية داخل الدولة القطرية الحديثة المبصرة للتطور في العالم الإسلامي، وذلك في إطار نسق تاريخي عام لم يحسم بعد الهوية الحضارية والمحتوى الأيديولوجي وأساس الشرعية السياسية لدول العالم الإسلامي المعاصر، وخاصة تلك الواقعة على تماس خطوط السياسات الدولية في الشرق الأوسط^(٣٥). وبالتالي

فإن الخطاب السياسي الدولي- عند إثارته لمأساة الأكراد- يعتمد للمدخل الإنساني الجزئي الذي يربط انتهاك الحقوق السياسية والمصالح الإنسانية للأكراد، دونما نظر للمسألة كأحد تجليات الأزمة الحضارية والمجتمعية للعالم الإسلامي بابعادها التاريخية^(٣٦). وفي هذا الإطار يتم تحويل القضية الكردية من مطلق قومي حضاري مرتبط بالمصالح القومية للأمة الإسلامية ككل إلى مطلق هام غامض يتم توظيفه وتحويله من النظام الدولي لخدمة مصالحه تارة تحت دعوى حقوق الإنسان أو الحقوق السياسية أو المعاقاة الإنسانية^(٣٧). وهذا الاختراق الخارجي لمفهوم الإنشائية الكردية سواء على مستوى الفاعلين الدوليين كالدول والمنظمات الدولية- أو على مستوى الإعلام قد أفرغ القضية الكردية من مضمون واضح ومرجعية ثابتة وأهداف طويلة الأمد، وتركها أسيرة معالجات سياسية مرحلية محكومة في المبدأ والمتنهي بتوازنات القوى السياسية وأنظمة الأمن الإقليمية والدولية.

وهكذا اتسعت وضعية الأكراد كجماعة بشرية متميزة في مقابل الدول المستقلة حديثا على الأنقاض العثمانية السبيلة والتمشيت وعدم الوضوح؛ وبالتالي إلى اختلاط القومى بالسياسى والاجتماعى بالاقتصادى والثقافى بالأيديولوجى.

إن فإن رؤية مقترحة للمسألة الكردية تكون عبر تقليل درجة تسييس القضية؛ سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الإنتاج الفعلى لصيغ وأطر سياسية محددة للتعامل مع القضية على مستوى الفاعلين المحليين والفاعلين الدوليين. فتسييس القضية يدفع التحليل نحو الانغلاق في سجن المقولات الاختزالية الضيقة والتي تتجاهل الوضعية الكردية الأساسية، وهي تفاعل الإنسان الكردي مع بيئته وأرضه.

وهناك أمثلة عدة لهذه المقولات والمنطلقات الاختزالية:

(أ) الإلحاح المبالغ فيه على ربط الهم الكردي بحجم السكان الأكراد والمساحة الجغرافية لكردستان التاريخية؛ وبالتالي يصبح العدد والمساحة الكبيران هما المحددين الأساسيين لوضع الأكراد كشعب أو كأمة أو حتى كإثنية ذات مطالب قومية. وهذه النظرة تتجاهل حقيقة أن الجغرافية البشرية والطبيعية للكردية "مهما ضاقت أو توسعت لا تلغى علاقة المجتمع بالأرض"، وهي العلاقة المحورية في الحالة الكردية^(٣٨).

(ب) انهماك علماء الأجناس والأنثروبولوجيا في محاولة إثبات الأصول العرقية المتميزة للأكراد (في مواجهة الشوفينية العرقية التركية والقومية العربية والفارسية في العراق وسوريا وإيران على التوالي). وتتراوح هذه الجهود بين إثبات الأصل الهندو - الأوروبي للأكراد (Indo - Aryan)، وتتبع خطوط الهجرة والاتصال بالملك القديمة المختلفة^(٣٩). وهذا الاتجاه يتجاهل أن إثبات الأكراد كجماعة إثنية مميزة عبر التاريخ لا يعني بالضرورة وجود أمة وقومية كردية، فالأمة

وفق المفهوم السوسيو-تاريخي هي نتيجة للتفاعل الديناميكي الخلاق بين الإنسان - المجتمع وأرضه وبينته بعيداً عن أي تأثيرات حقيقية للأصول السلافية والعرقية^(٤٠).

(ج) أيضاً تأتي الأهمية المركزية للمبحث الثقافي واللغوي كمحرك أساسي في تحديد ماهية وكيونة الأمة الكردية؛ ليتجاهل أن العلاقة الجدلية بين الأمة وثقافتها ليست أحادية التأثير لصالح الثقافة، بل الأقرب إلى المنطق هو أن العلاقة علاقة تبادلية تفاعلية، وإن كانت الأمة لها اليد العليا، حيث تصبح الثقافة أقرب إلى إنتاج متغير لمجمل التفاعل بين الأمة وما حولها. إذن فالهوية الثقافية الكردية لا تصلح لتشكيل المحتوى والمضمون الحقيقي لماهية الأمة الكردية^(٤١).

التطور التاريخي للقضية الكردية في مطلع القرن العشرين:

شهد القرن التاسع عشر اندلاع عدة انتفاضات كردية ضد السلطة العثمانية - تحت وطأة المتغيرات الإقليمية (مثل حروب محمد علي)، وزيادة الاحتكاك بالعالم الخارجي، والخسائر البشرية والمالية للعمليات العسكرية العثمانية التي دارت على الأراضي الكردية مثل: الحروب العثمانية/ الروسية (١٨٢٨ - ١٨٣٠م، ١٨٧٧ - ١٨٧٨م)، والصراعات المستمرة بين العثمانيين وأعدائهم الصفويين^(٤٢). غير أن هذا التمرد قد تمحور حول رغبة زعماء القبائل الكردية في التخلص من عبء المساهمة في النشاطات العسكرية للدولة المركزية، بالإضافة إلى عبء دفع الخراج والضرائب وغيرها من المطالب الضيقة والتي لا تعكس أي تبلور جدي للحركة القومية الكردية على أساس شعب^(٤٣). وفي هذا الإطار يمكن لنا فهم انتفاضات بابان، ومير محمد، وبدرخان بك، ويزدان شير، وشيخ عبد الله النهري وغيرها، والتي فشلت في تحقيق أهدافها (مزيد من اللامركزية والاستقلالية للوحدات القبلية والإقطاعية للكرديستانية)؛ بسبب غياب الدعم الخارجي، ولأول التعبئة الجماهيرية، والتشرذم القبلي، ومساسات "فرق تسد" فنانجة التي اتبعتها السلطة العثمانية في المواجهة، بالإضافة إلى ضعف النزعة الوحدوية لهذه الانتفاضات (التي كان يقودها في نهاية الأمر زعماء إقطاعيون حريصون على توسيع سلطاتهم وتمييزاتهم على حساب العثمانيين وحساب بعضهم البعض)^(٤٤).

وقد تزامن فشل آخر الانتفاضات الكردية الكبيرة في القرن الـ ١٩ - تحت قيادة الشيخ عبيد الله - مع ظهور سياسة الاندماج والاستيعاب التي قُبِعها السلطان عبد الحميد الثاني في إطار آخر المحاولات العظيمة لمنع الدولة العثمانية من التذاعي والانهيار. فمع نهاية القرن الـ ١٩ نجد أن أجهزة الحكم والإدارة والتعليم قد استوعبت الكثير من القادة والزعماء الأكراد، بالإضافة إلى منحهم الكثير من امتيازات الأراضي والموارد، وترسيخ سلطاتهم المطلقة على جماهير الفلاحين الأكراد

مع ضمان تبعيتهم الكاملة للسلطان العثماني)، وخاصة تلك القطاعات التي شكلت قوات مسلحة غير نظامية (عرفت باسم الحميدية)؛ لكي تستخدم في أغراض الدولة العثمانية، وبالأخص قمع أية حركات انفصالية بين صفوف الأرمن أو الألبان أو حتى قطاعات أخرى من الأكراد^(١). وهذه السياسة بدت ضرورية للحفاظ على المركزية العثمانية. وهذه الإجراءات جاءت بالتوازي مع بث أيديولوجية الولاء والارتباط بالسلطان / الخليفة بين أبناء زعماء القبائل في المدارس القبلية الخاصة، والتي تم إشرافها لهذا الغرض في عام ١٨٩٢^(٢). ويبدو تأثير هذه الأيديولوجية واضحاً في ارتباط معظم المتقنين الأكراد من أبناء هذه المدارس بالخلافة والسلطنة لوقت متأخر حتى أوائل العشرينيات من القرن العشرين.

وهذه الفترة أيضاً شهدت تبلور النخبة الكردية المتقنة الحديثة، والتي تشكلت من الأجيال الجديدة لقادة القبائل الكردية الذين تلقوا تعليمهم في المدارس القبلية السابق ذكرها. بالإضافة إلى الكليات العسكرية العثمانية جنباً إلى جنب مع الملتحقين التركية الجديدة التي شكلت فيما بعد حركة تركيا الفتاة أو الاتحاد والترقي، بالإضافة إلى الأرستقراطية الكردية التي تلقت وعيها عبر تواجدها بشكل أو بآخر في إسطنبول؛ بسبب التنفي أو العمل في الإدارة المركزية^(٣). ومع وصول تركيا الفتاة إلى الحكم في ١٩٠٨، وتساعد الآمال الليبرالية المبكرة التي أثارها هذا التغيير؛ نشطت للنخبة الكردية في ربط الأكراد المقيمين خارج كردستان - وخاصة في إسطنبول - عبر أنشطة ثقافية واجتماعية وتعليمية مختلفة، مثل إنشاء مدارس ومجلات وجمعيات كردية مختلفة لطرح الشئون الكردية (وإن كان هذا الطرح قد اقتصر على الجانب الثقافي والتعليمي)، مثل جمعية تيمالي وترقي كردستان، واللجنة الكردية لنشر المعرفة، وغيرها وهذا التنظيم للنشاط الكردي في الأناضول قد ترأس مع نشاط مماثل في أغراض كردستان ذاتها في هذه الفترة؛ حيث تم تأسيس عدة نوادي وصالونات ثقافية على غرار تجمعات حركة تركيا الفتاة.

وقد ساهم المتقنون الأكراد في نشاط لجنة الاتحاد والترقي في أوائل القرن العشرين، حين كان تركيزها على ضمان الاستقلال الوطني ومقاومة التدخل الأجنبي والدعوة إلى عزل السلطان عبد الحميد الثاني وإقامة نظام دستوري نيابي يكفل تمثيل وضمن الحقوق المتساوية لشعوب الدولة العثمانية^(٤). ولكن بعد وصول الاتحاد والترقي إلى الحكم في يوليو ١٩٠٨ عبر الثورة التركية، والتي احتلت الساحة حتى القضاء النهائي على الدولة العثمانية على يد أتاتورك ١٩٢٣، وبرغم الآمال العريضة التي أثارها هذه الثورة كبداية لعهد جديد يمثل قطيعة مع المنظومة العثمانية السلطانية التقليدية إلا أنها سرعان ما تبديت^(٥). وقد تجلّى هذا في تفصل المتقنين الأكراد والألبان والأرمن والبلغار تبعاً من صفوف الاتحاد والترقي والدعوة إلى الاستقلال والحكم الذاتي^(٦). وقد نجحت الحركة الألبانية الانفصالية - بالإضافة إلى مثيلتها في بلغاريا - والتي سحقت على يد الاتحاد والترقي في تحقيق أهدافها فيما بعد في ظروف الحرب العالمية الأولى واضطراب الأوضاع في

وقد جاء التمرد العربي في ١٩١٦ في شبه الجزيرة العربية والهلل الخصيب ليؤكد التراجع النهائي لمفهوم الإصلاح من داخل الوحدة العثمانية والحكم الدستوري التمثيلي، الذي ساهم من قبل في تعبئة قوى التغيير لدخل المجتمع العثماني. ويأتي هذا التراجع كرد فعل لاتجاه الاتحاد والترقي نحو القومية التركية الطورانية المتعصبة والتي ترفض ضمان حقوق متساوية لغير الأتراك - بالمفهوم العرقي - داخل الدولة^(١١). وبما أن كرستان وأرمينيا كانتا متصلتان تركيا عن طورانيا (أذربيجان - أوزبكستان - تركمانستان - قيرغيزستان)؛ فقد شكلتا عقبة أمام المشروع الوحيد التركي^(١٢). وهذه العقبة كان لابد من التخلص منها إما عن طريق التصفية والإبادة (في حالة الأرمن؛ على اعتبار أن كونهم مسيحيين يمنع محاولة استيعابهم)، أو الطرد والترحيل والتفتيت والتجزئة وتصفية التجمعات السكانية، كما في حالة الأكراد^(١٣).

ومن الملاحظ في هذا السياق أن التكتل القومي الذي ينحدر من بقايا الاتحاد والترقي الذي قاد حركة استقلال وتوحيد أراضي الأناضول ومقاومة القوات الأجنبية ١٩١٨-١٩٢١ بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، قد لجأ إلى خطاب ديني لتعبئة الأكراد في اتحاد إسلامي مع إخوانهم الأتراك المسلمين ضد الأرمن المسيحيين والمحتلين الأجانب^(١٤)، وقد لقي هذا صدى واضحاً عند بعض الثيارات الكردية التي اعتقدت في إمكانية قيام دولة موحدة تمثل عنصرى الأتراك والأكراد على قدم المساواة^(١٥).

غير أن اتجاه تركيا الفتاة نحو الشوفينية التركية المتطرفة قد أدى إلى حملة قمع سلطوية ضد هذه الصحف والتجمعات والأندية الكردية، جنباً إلى جنب مع التجمعات المماثلة للأقليات اللاتركية الأخرى. لذا فقد قسم الصراع الكردي ضد الاتحاد والترقي بالعمل التنظيمي السري والتعاون مع الانفصاليين العرب (في اليمن وسوريا والعراق) والأرمن على المستوى المالي واللوجستي^(١٦). ومن ناحية أخرى فإن بعضاً من المعرونة التي بدأ الاتحاد والترقي في إيدائها نحو تكتل الحركات القومية اللاتركية قبيل نشوب الحرب العالمية الأولى قد منح الفرصة للمتقين الأكراد لمزيد من العمل السياسي المنظم والمؤسس على نطاق واسع. ومن الجدير بالذكر أن جريدة الرأي الناطقة بلسان حزب "المجدد الكردي"، الذي أسس في عام ١٩١٢؛ كانت تدعو إلى علمنة الدولة العثمانية واستخدام الأبجدية اللاتينية وغيرها من المطالب التي أخذت طريقها إلى التنفيذ على يد أتاتورك بعد خمسة عشر عاماً^(١٧). وهذا يعد دليلاً على تأثير المتقين الأكراد بالتطورات والأفكار الثورية التي اجتاحت للدولة العثمانية في أوائل هذا القرن.

وقيامًا على دور ومصلحة التؤى الغربية الرئيسية في خلق الدول التطرية العربية الجديدة في

المنطقة في إطار ترتيبات مرحلة ما بعد الدولة العثمانية؛ فإن مصلحة بريطانيا على وجه التحديد في ضمان أمن واستقرار وتأييد الأكراد في ولاية الموصل وكر كوك الغنية بالبترول قد فتح الباب للأكراد كي يجدوا مكانهم ضمن التوميات التي ستمنح حق تكوين دولها في إطار معاهدة سيفر لإعادة ترتيب المنطقة بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، والتي شكلت المرجعية القانونية لأجيال متعاقبة من حملة القضية الكردية طوال القرن العشرين، وذلك بالرغم من التناقضات الواضحة في بنية هذه المعاهدة.

فالمعاهدة في مواردها ٦٢ والـ ٦٤ قد كلفت الدول الكبرى بمنح الاستقلال للأكراد الذين يعيشون في المنطقة الواقعة شرق نهر الفرات وجنوب حدود دولة أرمينيا الجديدة وشمال الحدود التركية السورية العراقية، مع إعطاء الحق لأكراد ولاية الموصل في الانضمام للدولة الكردية المستقلة إذا رغبوا في هذا^(١٨). غير أن هذا الحق وتأسيس دولة كردستان المستقلة من البداية إنما يخضع لتقدير عسبة الأمم حول مدى أهلية للشعب الكردي لنيل استقلاله^(١٩). وفي حالة إذا ما ثبت عدم الأهلية ستخضع هذه المناطق للانتداب، مع التأكيد على تخصيص الموصل وكردستان العراقية (الغنية بالبترول) لسلطة الانتداب البريطاني (وذلك عقب نجاح الإنجليز في انتزاع شمال العراق من دائرة النفوذ الفرنسية كما كان منصوفاً عليه سابقاً في اتفاقية سايبك بيكو)^(٢٠).

بالإضافة إلى هذا فإن مناطق عديدة ذات أغلبية كردية - ولكنها تقع غرب الفرات؛ كالديمان وملاخية والبستان وديريك وداريندي وغيرها - تم استبعادها من مشروع الدولة الجديدة؛ لكونها خاضعة لدائرة النفوذ الفرنسية^(٢١). ليس هذا فحسب بل إن المادة ٢٧ من المعاهدة في بنديها الثاني والثالث قد أعطت للانتداب الفرنسي ليس فقط الجبل الكردي وسهل الجزيرة الواقعين داخل الحدود السورية للمعاصرة، بل أيضاً مدن نصيبين، وماردين، وحينتاب، وكيليس، وأرخا، وجزيرة ابن عمر، وغيرها من الأراضي التي تشكل حوالي ثلث مساحة كردستان العثمانية^(٢٢).

أما المادة ٨٩ من المعاهدة فقد منحت الولايات المتحدة وفرنسا وبلجيكا وسلطنة رسم حدود دولة أرمينيا ووضعها تحت الانتداب الأمريكي^(٢٣). وهذه العملية قد شابهها الكثير من التجاوزات التي لم تراعى التركيب العرقي الحقيقي لهذه المناطق، حيث إن مناطق عديدة ذات أغلبية كردية سكّانية كنطاق: موسى، وبينجول، وبييتليس، وفان، وأرجنكان، وأجدير، وقرقوبسا، وأرض الروم، قد منحت لدولة أرمينيا الجديدة. وهذا أدى إلى اقتطاع ثلث آخر من كردستان العثمانية من مشروع الدولة الكردية^(٢٤). إن معاهدة سيفر - المحتق بها دائماً من الدوائر الكردية - لم تمنح الأكراد إلا دولة صغيرة على ثلث مساحة كردستان العثمانية فقط، وهذا الثلث لا يشمل المراعي والمناطق الزراعية الخصبة وإنما تقتصر على مناطق خربوط وديرسيت وحكاري وسيرت الفقيرة، مع وجود ديار بكر كعاصمة، والموصل كمركز اقتصادي للدولة (وهذا سيضمن سيطرة بريطانيا على البترول بطبيعة الحال)^(٢٥). وهذا يعني أن معاهدة سيفر التي أصبحت سقفاً قانونياً للقضية

الكردية - متى نفذت - منقسم الأراضي للكردية إلى خمسة أجزاء خاضعة لسيطرة فرنسا في الغرب ، وسوريا في الجنوب ، وإيران في الشرق (المعاهدة فصلت بين وضعية لكراد الدولة العثمانية وأقرتهم في إيران) ولمينيا في الشمال حول الدولة للكردية المستقلة في المركز بإجراءتها للتجزئية^(٢٨).

وبالتالي فإن معاهدة سيفر - كما جاءت في غير مصلحة الأتراك ورغبتهم في الحفاظ على وحدة أراضيهم كانت أيضا في حقيقة الأمر مخيبة لأمال الأكراد في الاستقلال والحكم الذاتي. وبالرغم من كل هذا فإن المعاهدة لم تدخل حيز التنفيذ؛ نتيجة تغير موازين القوى الإقليمية، ونجاح مصطفى كمال أتاتورك في توحيد تركيا وتحقيق انتصارات داخلية مبهره و بروز الجيش وعناصره القومية بوصفه المؤسسة الأهم في الدولة^(٢٩). ونجح أتاتورك بهذا في خلق تعاطفا غربيا ورغبة من القوى الدولية في تأمين علاقاتها مع الجمهورية التركية^(٣٠). مما أدى إلى عقد معاهدة جديدة في لوزان ١٩٢٣، تجب مقررات معاهدة سيفر، ولم تشر إلى أية حقوق للأكراد والأرمن باستثناء بعض الإشارات البسيطة إلى ضرورة حماية حقوق الأقليات غير التركية في التعاملات التجارية والدينية، وعدم إصدار أية قوانين تنتهك على هذه الحقوق^(٣١). وإن جاءت المواد ٣٧ - ٤٤ لتخصص هذا الوضع للأقليات غير الإسلامية (لرمن- يونانيين - يهود)^(٣٢).

وقد دخل التدخل الخارجي في المسألة الكردية مرحلة مكثفة مع الحرب العالمية الأولى. فقد كان هناك الإنجليز ذوو الرغبة الأكيدة في السيطرة على بلاد ما بين النهرين لتأمين طرق المواصلات إلى الهند مع ضمان الوحدة الجغرافية والإدارية لولايات العراق لثلاث: البصرة وبغداد والموصل (مع استثناء الأجزاء الكردية من الموصل)، وكان الأكراد الذين لبلوا بلاء حسنا في القتال إلى جانب الأتراك في الحرب؛ هم المرشح الأول للاستمالة من جانب الإنجليز مستغلين تضعضع ثقة الأكراد وزعيمهم البارز الشيخ محمود البرزنجي في الأتراك عقب هزائمهم العسكرية. واستطاع الإنجليز أن يقتعوا الأكراد بتسليم السليمانية (التي تركها الأتراك تحت سيطرة الشيخ محمود في ظروف الفوضى السائدة)، بحجة أن المادة ١٦ من شروط هدنة محروس التي وقعت في ٣٠/١٠/١٩١٨م؛ تنص على تسليم جميع المواقع العسكرية في الولايات العثمانية إلى دول الحلفاء مع تسحاب القوات العثمانية. وفي مقابل ذلك يتعهد الإنجليز بالمساعدة على قيام حكم كردي بعد استتباب الأمور^(٣٣). ومن الملاحظ هنا أن التحرك بين الطرفين كان متبادلا فيقدر ما سعى الإنجليز إلى الاتفاق مع الأكراد (تم في منتصف نوفمبر ١٩١٨)، بقدر ما أصر الأكراد على هذا (كما ظهر في العريضة التي وقع عليها ٤٠ رئيسا من رؤساء القبائل الكردية يطلبون فيها كمثليين لشعب كردستان الحماية ودعم استقلالهم على أسس مدنية بإشراف بريطاني)^(٣٤).

ومنذ البداية لقرت بريطانيا مشروعية تمثيل رؤساء القبائل والعشائر الكردية والعربية لمصالح

وأهداف شعوبهم. متجاهلة للفلاحين والتجار والعمال والضباط الذين يمثلون الجزء الأكبر من الطبقة الشعبية والطبقة المتعلمة. ونظراً لأن الشيوخ والزعماء كانوا يدينون بمراكزهم للحكومة والبريطانيون بالتحديد؛ فقد تم إرساء أسس ربط الأهداف الكردية بالسياسة البريطانية وأولوياتها التي قد تتعارض أو تتنافى مع المصالح الكردية الحقيقية. وكانت الخطوة الأولى هي سلخ كردستان الجنوبية من نطاق دولة كردستان المزمع إنشاؤها وإلحاقها بالعراق الموحد؛ لضمان سيطرة بريطانية مباشرة - أو قيام حكم عربي تحت إشراف بريطاني - على كيان سياسي موحد يضم ولايات بغداد والبصرة والموصل وكردستان الجنوبية معاً، لضمان التوازن الاستراتيجي اللازم لتأمين منابع البترول في كركوك، ولملء الفراغ الاستراتيجي أمام جمهورية تركيا الوليدة ذات القوة والنفوذ على المستوى الإقليمي، وأيضاً أمام سلطنة الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان. ورغم أن هذا التفكير الذي اكتسب اليد العليا في دوائر صنع القرار الإنجليزية يتعارض مع تعهد إنجلترا بعدم إخضاع الأكراد لأية حكومة عربية، إلا أن لندن كانت حريصة على كسب ود الأكراد؛ لضمان سيطرتها على البلاد - مع عدم وثوقها في القيادات العربية في وسط العراق وجنوبه، التي أبدت تعاطفاً مع المشروع الهاشمي لبناء وطن عربي موحد. وذلك بتعيين الشيخ محمود البرزنجي حاكماً عاماً على عموم كردستان في أوائل ديسمبر ١٩١٨ مع تشكيل بعض المجالس المحلية والإدارية الكردية^(٣٥).

وإزاء مخاوف الأكراد بشأن استقلالهم - وهي المخاوف التي انفجرت في ثورة السليمانية عام ١٩١٩ - وبعد فشل فكرة إنشاء دويلات كردية مستقلة في كردستان استقر التفكير البريطاني - والذي بلغ صيغته النهائية في اتفاق سيفر ١٠ أغسطس ١٩٢٠ - على تأسيس دولة كردية تعميها بريطانيا لتحقيق الأهداف التالية:-

١- تعزيز النفوذ البريطاني في المنطقة الاستراتيجية الشمالية المجاورة للقوالب السوفييتي، في وقت أصبح فيه الاتحاد السوفييتي هو العدو الأول لبريطانيا بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧.

٢- الضغط على تركيا الأتاتوركية عبر الورقة الكردية، للقضاء على أي إدعاء تركي محتمل حول أحقيتهم في ولاية الموصل الغنية بالبترول، ولمواجهة التحالف التركي - السوفييتي^(٣٦).

٣- جعل كردستان مخابر قط وشوكة في جنب العراق وحركته الاستقلالية العربية (المتخوف منها من جانب الإنجليز)؛ كي يضطر العراق دائماً إلى الاعتماد على بريطانيا لضمان أمنه ووحدة أراضيه^(٣٧).

٤- فرض السيطرة البريطانية على الدولة الكردية، لاحتياج الأخيرة إلى محالفة بريطانيا؛ خوفاً من للخطر التركي الرفض لوجود الدولة الكردية^(٣٨).

وإبان مؤتمر الصلح عام ١٩١٩ بأمال العريضة التي حملها للأكراد والأرمن والعرب عقد الوفد

الكردي في مؤتمر الصلح اتفاقاً مع نظيره الأرمني لحل المشاكل الثنائية بين الأكراد والأرمن- دون ترك أية فرصة للتدخل فيها من القوى الأخرى- على أساس أن يكون الحل سلمياً، وأن تكون كردستان دولة مستقلة عن أرمينيا المستقلة المزمع إنشاؤها^(٣٩). وهنا نرى مثالا للتأثر بين الأقليات السابقة للدولة العثمانية (برغم خلافاتهم السابقة) لتقوية موقفها التفاوضي.. والفائز الأكبر هنا هم الأكراد، حيث اتهم إلى جانب حل مشاكلهم مع الأرمن سيستفيدون من دعم الأرمن لقضيتهم في ضوء تأكيد الرأي العام الغربي للأرمن وتعاطفه مع أحلامهم القومية؛ لذا فإن ربط الخطابين الكردي والأرمني ولو بشكل ضمني كفيل بكسب مزيداً من التعاطف الدولي للقضية الكردية.

وخلال مشاورات اتفاقية سيفر عمدت بريطانيا إلى اختزال كردستان كمفهوم وكقضية تحرر في كردستان المركزية؛ أي منطقة جنوب شرق الأناضول، مع استبعاد إيران وكردستان سوريا من الدولة الكردية المقترحة (مع الوعد بانضمام أكراد ولاية الموصل إذا ما أُنشأ استعدادهم لذلك)^(٤٠). واتساقاً مع دورها كمنظمة دولية لإقرار السلام وبناء نظام عالمي جديد يكفل للقوميات والشعوب حقوقها؛ اضطلعت عصابة الأمم بمسؤولية الإشراف على استفتاء الأكراد لمعرفة رأيهم بخصوص الانضمام، ثم الضغط على تركيا لقبول نتيجة الاستفتاء^(٤١). ولعل هذا فتح باب التحويل للقضية الكردية على مصراعيه، وإن كان عبر مدخل القانون الدولي والمنظمات الدولية الرسمية (لاحقاً) سيتطور المدخل ليصبح مدخل للحكومات الخفية وأجهزة الاستخبارات والقوات العسكرية والضغط الميسية).

وكان مشروع للدولة الكردية كما جاء في سيفر هو امتداد لفكرة الدولة الكردية في شمال العراق، والتي جرى بحثها عامي ١٩١٨ و١٩١٩ م. وإن زيد عليها القطاع جنوب شرق الأناضول من تركيا؛ وذلك بغرض إضعاف نفوذ الكماليين فلا يعارضون في انتزاع بريطانيا للموصل من تركيا بصفة نهائية.

ومنذ معاهدة لوزان لم يصبح الحديث عن الأكراد في المعاهدات الجديدة حديث الاستقلال، وإنما مجرد الرغبة الخيرة للدول المتحالفة والدول القطرية صاحبة الشرعية المكتسبة نحو الأقليات، خصوصاً بعدما تم تأكيد شرعية واستقرار الحدود الموالية لدولة العراق الحديث في معاهدة أكتوبر بين بريطانيا والعراق في أكتوبر سنة ١٩٢٢، وتسوية الحقوق الفرنسية للقيمة في الموصل (طبقاً لاتفاقية سايكس بيكو)، وقامت آلية التوازنات السياسية والمصالح المتبادلة بين بريطانيا وتركيا الكمالية بحسم مسألة ولاية الموصل؛ أي كردستان الجنوبية (بحكم التاريخ والأوضاع العسكرية وقت هنة دوروس في ١٩١٨ كانت الموصل لا تزال داخل الحدود التركية^(٤٢))، وذلك تحت مظلة الإشراف للقانوني لمجلس عصابة الأمم عام ١٩٢٤^(٤٣). وقد عمد الإنجليز إلى استغلال النظام العملي الجديد لتركيا لإقناع أكراد الموصل أن الرابطة الوحيدة التي كان من الممكن أن تجمعهم مع

الأترك- وهي الجامعة الإسلامية- قد تلاشت، ومن ثم فقد نجحوا في حشد أغلبية أكراد الموصل (وهم يشكلون ثلاثة أخماس الولاية)، وخاصة كبار الملاك للتعبير عن رفضهم المطلق للانضمام إلى تركيا^(٤١).

كانت الصورة التي روجها الإنجليز هي فساد الحكم التركي الذي جريه الأكراد قديماً، في مقابل الإصلاح الإداري والاجتماعي تحت الوصاية الإنجليزية العراقية (مع الوعد بضمان حقوقهم الثقافية والإدارية). وهذا التصور نجحت بريطانيا في تسويقه للمجتمع الدولي عبر منظمة عصبة الأمم لترجح كفته على حساب للتصور الثقافي/ التاريخي البحث الذي ظهر في تقرير اللجنة الخاصة التي شكلتها عصبة الأمم في ١٦ يوليو ١٩٢٥، والذي أكد على أن جميع المصادر الجغرافية والتاريخية منذ الفتح الإسلامي حتى العصر الحديث لم تعتبر الأراضي الكردية جزءاً من العراق، ولم يكن اسم "العراق" مألوفاً عند سكان ولاية الموصل (أكراد ولرمن وتركمين وأشوريين) كاسم لبلادهم. بل وزاد فاضاف أن أكراد الموصل ثقافياً ولغوياً وأثروبولوجياً أقرب إلى أكراد إيران منهم إلى أكراد تركيا (أي أن الاعتبار الثقافي والتاريخي هو الأقرب لوجوب إنشاء دولة كردية مستقلة في كردستان الجنوبية)^(٤٢). غير أن الاعتبارات السياسية والاقتصادية للبرلمانية المباشرة قد رجحت كفة للتصور الأول؛ الذي تبلور في اتفاق ثلاثي بين تركيا والعراق وبريطانيا (كدولة رابعة) في ٥ يوليو ١٩٢٦، فالتزمت عصبة الموصل للعراق في مقابل حصول أنقرة على ١٠% من أسهم شركة النفط التركية تكلف لمدة ٢٥ سنة، مع التمتع بالتعاون المشترك بين البلدين للقضاء على حركات الأكراد الاستقلالية المعادية لكل من تركيا والعراق، وترسيم خط بروكسل بصفة نهائية كخط حدود بين تركيا والعراق (تم تحديده بمعرفة القوى الغربية في بروكسل في ١٠/٧/١٩٢٩)^(٤٣).

ولاحقاً أصبحت عصبة الأمم حكمتة للنظام الدولي- هي المراقبة للالتزام الحكومة العراقية بضمان حقوق الأكراد- جنباً إلى جنب مع سائر الأقليات العرقية والدينية واللغوية في العراق في التمثيل المدني والسياسي واستخدام لغتهم في المؤسسات التعليمية والاجتماعية والخدمية والثقافية والاقتصادية، واعتمادها كلغة رسمية إلى جانب العربية في الأفضية التي يسود فيها العنصر الكردي من ألوية الموصل وإربيل والسليمانية وكركوك. وقد وضع هذا كشرط لازم لإنهاء الانتداب البريطاني وقبول العراق عضواً في عصبة الأمم عام ١٩٣٢ عقب توقيع المعاهدة العراقية الإنجليزية سنة ١٩٣٠^(٤٤).

ومن للملاحظ هنا أن سلطة المجتمع الدولي في هذا الصدد ظلت في اغلب الأحوال سلطة معنوية قيمة إشرافية، لم تقدر على تجاوز هذا إلى حد التأثير، وتغيير بنية النظام العراقي طالما ظل عملها بمعزل عن الهيمنة التقليدية لبريطانيا على صلاية صناعة القرار والسياسة الداخلية في العراق، تلك الهيمنة التي بذلت ما في وسعها عبر المعاهدات في ١٩٢٢ و ١٩٣٠ لتقديم الحجج القانونية التي تعطي مشروعية لوحدة العراق السياسية والتعهد بمساعدة العراق عسكرياً للدفاع عن حدوده،

ثم مساعدته على مواجهة الاضطرابات الداخلية العرقية (والمقصود هنا هم الأكراد بطبيعة الحال)^(٤٨). وبالرغم من أي تهديدات بعدم التمييز بين السكان على أسس لغوية أو دينية؛ كان الاعتبار الخاص بالحفاظ على الكيان العراقي، كما تمخضت عنه الترتيبات السابقة هو الأهم عند بريطانيا ذات التأثير الأقوى على مجريات الأحداث مقارنة بأي قوة دولية أخرى؛ كعصبة الأمم أو غيرها.

وطوال الوقت كانت بريطانيا تري أن إنشاء الدولة الكردية ممكن إذا ما راعت خطوط التقسيم العرقي الجغرافي بين العرب والأكراد مع ضمان وحدة الأراضي الكردية^(٤٩). غير أن تغير مجمل الظروف الدولية عقب سفر، وتغيير المصالح البريطانية قد قلب التفكير البريطاني تماما لصالح عدم إنشاء الدولة الكردية مما يعكس المرونة البريطانية بالطبع، وقابلية القضية الكردية للتكيف مع المصالح المتغيرة للفاعلات الخارجية، وذلك للأسباب التالية:-

١- رغبة بريطانيا في كسب الراي العام العربي؛ الذي سيكون غير راض عن تضيق الرقعة التي يطالب بها العرب^(٥٠).

٢- التخوف من خلخلة التوازن الاستراتيجي في الشرق الأوسط، ومن أن تكون الدولة الجديدة مفتاحا للتغلغل السوفييتي في المنطقة بعدما كانت حكرًا للإنجليز والفرنسيين^(٥١).

٣- التخوف من فرض سيطرة الدولة الكردية الجديدة مع انضمام أكراد تركيا المعتمل إلى هذه الدولة- على منابع البترول في الموصل^(٥٢). خاصة في ظل عدم وضوح الرؤية بالنسبة للحق الكردي في ولاية الموصل ومدنها المختلفة لذلك.

٤- إضعاف الدولة العراقية مع سلخ شمالها قد يؤدي إلى عجزها عن مقابلة أي نزعة توسعية لتركيا الأتاتوركية، ومرة أخرى هذا سيهدد حقول البترول^(٥٣).

٥- العجز الواضح للأكراد عن بناء دولة، وإقامة تشكيلات إدارية وبنية قاتونية - في ظل التخلف الإداري والقانوني - تحافظ على استقرار الدولة بما يكفل مصالح بريطانيا^(٥٤).

٦- ثبوت ضعف إمكانية بناء دولة كردية في ضوء رفض تركيا التقاطع للسماح للأكراد الأكراد بالانضمام إلى هذه الدولة، وإرغامهم على البقاء داخل الحدود التركية. لذا بدأ بريطانيا أن السيناريو الأفضل هو ضم للمنطق الكردية في شمال العراق للكيان العراقي مع مراعاة حقوق الأكراد القومية وضمان إدارتهم الخاصة. وهنا فإن بريطانيا ستكون هي الشرطي الوحيد القادر على حل أزمة مشكلات بين العرب والأكراد. وهكذا فرضت بريطانيا هيمنتها الدائمة على الحكومة العراقية، ومن ثم حقول البترول حتى بعد زوال سلطة الانتداب. ومن ناحية أخرى فإن احتكارها دور الشرطي

والحكم سيمكن البريطانيين من احتكار دور المعبي والمحرض لاستقلال الأكراد كورقة ضغط دائمة على بغداد في حالة خروج النظام الهاشمي العراقي على الخطط والرؤى البريطانية^(٥٥).

الحالة السورية:

تسجل الحالة السورية أقل درجات التزام في الملف الكردي، فهم يشكلون أقلية صغيرة (حوالي ٨% من مجموع السكان) بين مليون ونصف ومليون نسمة (هذا بالرغم من عدم وجود إحصاء رسمي)، وتواجد في أرض الجزيرة شمال شرق البلاد (مساحة صغيرة إلى حد كبير مقارنة بمثيلاتها في تركيا وإيران والعراق)؛ مما أجهض مبكراً أية احتمالات لبناء قاعدة بشرية قوية لحركة كردية على أساس إقليمي قوي^(٥٦).

وبالرغم من أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لأكراد سوريا لم تكن مغايرة لأوضاع التشكيلات الكردية في البلاد الأخرى؛ إلا أن خصوصية الحالة السورية لا تنسحب فقط على الأوضاع الجغرافية والديموقراطية، بل تمتد لتشمل خصوصية للتركيبة الإثنية والعملية السياسية للدولة السورية منذ إنشائها. فالرغم من أن سوريا كسائر دول الشام شديدة التنوع من حيث التركيب العرقي، إلا أن خطوط التباين العرقي والديني والطائفي لا تتماهي مع خطوط التباينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ مما قلل من إمكانيات الصدام بين طوائف المجتمع المختلفة^(٥٧). إن يمكن أن نرد سكونية الحالة الكردية في سوريا إلى الجانب الخاص بأن الوزن العددي القليل للأقلية الكردية، وغياب عنصر التنظيم المدني والعسكري، بالإضافة إلى الافتقار إلى الدعم الخارجي، واتجاه العملية السياسية السورية نحو تقلييل إحصاء الأقليات بالحرمين النسيبي؛ وبقائهم بالظلم والاضطهاد (وهذا الجانب يبرز جلياً عند المقارنة بتركيا وإيران والعراق)^(٥٨).

فقد كانت الثقافة والممارسة السياسية في سوريا من التسامح والاستيعابية والانفتاح بشكل أتاح للأكراد جنباً إلى جنب مع الأقليات الأخرى كالعلمانيين مثلاً - الانخراط في ميادين السياسة والفكر والاقتصاد والثقافة والعمران^(٥٩). فقد كان تواجد الأكراد واضحا في الانقلابات العسكرية الأولى في سوريا، فحمزي الزعيم، وفوزي سيلو، وأديب الشيشكلي، كانوا جميعاً ينتمون إلى أصول كردية. بالإضافة إلى وجودهم في الحزب الشيوعي السوري، وتوليهم مواقع عديدة في المجالس النيابية والأجهزة التنفيذية ومؤسسات الدولة المختلفة^(٦٠).

وهذا لا ينفي أن الدولة السورية لم تستطع أن تتجاوز وضعيتها كدولة ساطونية في مجمل تعاملاتها مع الشأن الكردي؛ فعلى سبيل المثال كان من الصعب على السلطة القبول بإنشاء الحزب الديموقراطي الكردستاني. بالإضافة إلى تثبيتها سياسة تعريب عدد من المناطق الكردية "خوفاً من

تحولها في المستقبل إلى إسرائيل ثاقية^(١٠). إلا أن رسوخ مؤسسات الدولة السورية الوليدة بمرور الوقت أتاح للمنطق الاستيعابي أن يصبح هو المنطق الحاكم بشأن الأكراد خصوصاً مع المضي قدماً في التعريب (فنسبة الأكراد الذين يتحدثون العربية مع الاحتفاظ بتقافتهم الخاصة في سوريا هي الأكبر مقارنة بالدول الأخرى)^(١١).

ويجب الإشارة إلى أن الدولة السورية الحديثة النشأة؛ وبالتالي هشة للتكوين- مقارنة بالدولة المركزية للقوة في تركيا على سبيل المثال- كان عليها منذ البداية أن تقاوم النزعات الطائفية والانفصالية؛ وذلك بالتأكيد على الوحدة السورية وضمن حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات بسبب الدين أو العرق أو المذهب أو الجنس أو اللغة، كما ورد في الدستور السوري الأول عام ١٩٣٠^(١٢). كل هذه العوامل المجتمعة ساهمت في فترة استجابة الأقلية الكردية السورية للنداء الانفصالي، برغم وجود بعض محاولات الدعم الخارجي وبالتحديد السلطة الفرنسية في فترة الانتداب^(١٣).

وأخيراً فإتفه على المستوى الرمزي كانت سوريا - في المخيال الجماعي للشعب الكردي في المنطقة- بمثابة الدولة الوحيدة التي لم تقمعهم، وكانت هي الملجأ الذي ينسحب إليه أكراد تركيا والعراق وإيران الفارون من الاضطهاد (لاحظ أن أغلب لكراد سوريا هم في الأصل هاريون من موجات القمع والتهجير التي تعرضوا لها في كردستان التركية منذ أواخر القرن التاسع عشر)^(١٤).

وقد أعطى هذا للسوريين فرصة لتحقيق مزيد من المكاسب في إطار التنافس الإقليمي مع العراق وتركيا. فقد كانت سوريا هي "المساحة الخلفية لمسعى أكراد العراق إلى الظفر بحقوقهم من حكومات العراق المتعاقبة"^(١٥). وليس خافياً على أحد الدعم القوي الذي كانت توفره سوريا لحزب العمال الكردستاني الانفصالي في تركيا منذ السبعينيات^(١٦).

وهنا تبرز الحالة السورية كنموذج استطاع أن يستوعب الأخطار الانفصالية المحتملة للشأن الكردي؛ بل ويطويعه لكي يصبح أحد أدوات السياسة الخارجية الرامية إلى تحقيق مزيد من التفوق الإقليمي. ويشير عهد حافظ الأسد إلى برجماتية السياسة السورية نحو الأكراد، والمعروفة تقليدياً بالتسامح واللاعنف، ويأن سوريا إنما تستغل الورقة الكردية للضغط على تركيا في موضوع المياه ولواء الإسكندرونه والتحالف العسكري مع إسرائيل، وللضغط أيضاً على العراق - منافس سوريا المتقيد- على الهيمنة الإقليمية والعقائدية البعثية، وأخيراً فإتفها من خلال دعمها لحزب العمال الكردستاني إنما تسعى لتصدير المشكلة الكردية إلى خارج البلاد (قد اشترك الآلاف من أكراد سوريا في معارك حزب العمال الكردستاني ضد القوات التركية)^(١٧).

الحالة العراقية:

كرستان العراقية، وإن كانت تشارك مثيلاتها التركية والإيرانية في طبيعة التضاريس الجبلية (التي تشكل عائقا طبيعيا أمام الاتصال ببقية مناطق وسكان للدولة)، ووفرة الموارد المائية وتنوع الإنتاج الزراعي والنشاط الرعوي، إلا أنها تتميز بغنى نسبي من حيث ووفرة الإنتاج والثروة المعدنية، وبالأخص البترول في كركوك والموصل^(١). ولكرد العراق متركزون في أربع محافظات من محافظات العراق الستة عشر، وهي: السليمانية، وأربيل، ودهوك، وكركوك. ويشكلون حوالي ٢٨% من إجمالي السكان، وهذا يشمل المناطق الكردية المتناثرة في محافظات أخرى كالموصل وواسط ودبالة وزمر^(٢). فالحالة الكردية في العراق حيث يشكل الأكراد ٢٨% من السكان على ١٧% من المساحة الجغرافية للبلاد- شبيهة بمثلتها في تركيا، من حيث الحجم المرتفع نسبيا للأقلية الكردية سواء على الصعيد الديموجرافي أو الجغرافي^(٣). غير أن الموقع المتوسط لكرستان العراقية من الناحية الجغرافية بين كركستان الشمالية والشمالية- غربية في تركيا وكركستان الشرقية والجنوبية- شرقية في إيران بالإضافة إلى محاذاتها للمناطق الكردية في أرض الجزيرة بسوريا؛ قد جعل من الحالة الكردية العراقية مفصلا محوريا للقضية الكردية ككل وتفاعلاتها الدولية والمعبرة للحدود بين الجماعات الكردية المختلفة.

ومن اللافت للنظر أن تبني الإنجليز لمطالب الأكراد القومية في العراق خلال الفترة من ١٩١٨- ١٩٢٢، والذي بلغ ذروته باعتراضها للضماني بحكومة الشيخ محمود البرزنجي في السليمانية التي أعلنت في ١٩٢٢/١١/٤ قد تغير للقبض في المعاهدة البريطانية العراقية ١٩٣٠، والتي خلّت من لية إشارة إلى الأكراد، أو إلى الاحتفاظ بالامتيازات الكردية، والتي نصت عليها توصيات عصبة الأمم^(٤). وهذا يرجع إلى أن معاداة مطالب الأكراد القومية أصبحت من شروط تقربها من كل من تركيا وإيران والعراق. فلم يكن من مصلحة بريطانيا أن ترعج هذه الدول كلها من أجل حكومة كردية غير مستقرة المعالم ولا حائزة على إجماع العشائر والفصائل الكردية المتنازعة في السليمانية لو غيرها، بل ومشكوك في ولائها للإنجليز، وبالتأكيد رفضة للحكم العربي الهاشمي من بغداد، والذي تركه لندن كركيزة أساسية لوحدة وسلامة الدولة العراقية^(٥)، وقد ظهر هذا في الدعم المباشر الذي قدمته بريطانيا للحكومة العراقية من أجل سحق التمرد الكردي الذي اندلع على فترات - بقيادة الشيخ محمود البرزنجي - طول العشرينيات والثلاثينيات وحتى لوائح الأربعينيات^(٦).

بعد منبحة السليمانية ١٩٣٠، توقع الكثيرون لأكراد العراق الدخول في حالة من السكون والرضاء بحكم الأغلبية العربية، خصوصا مع استقرار بنية علاقات الأغوات مع حكومة الملك فيصل وسياساتها الرامية إلى التهدئة والتوازن. غير أن الاضطرابات السياسية التي عمت العراق في الثلاثينيات قد مهدت الطريق لعودة ظهور الحركة الوطنية الكردية بمجموعة مطالب أساسية،

شكلت أساس القضية الوطنية لأكراد العراق، والتي تتمحور حول الحقوق الثقافية في استخدام اللغة الكردية وفقاً لمقررات عصبة الأمم في ١٩٢٦، ومزيداً من التمثيل الفعال في مؤسسات الدولة العراقية كالأكراد والحكومة والإدارة المركزية والمحلية، بالإضافة إلى الحصول على نصيب عادل من المولد القومية ومشروعات التنمية الزراعية والصناعية. وهذه المطالب لا تنزع في مجموعها نحو الانفصالية والاستقلال^(٧).

وكفت السياسة البريطانية في ذلك العهد تسعى لنزع فتيل الأزمة بين الأكراد والعرب، ومحاولة تقليل سخط الأكراد إزاء عدم التزام بغداد بمقررات عصبة الأمم والأحوال الاقتصادية المتدهورة. وهكذا كان الدور البريطاني فعالاً في مواجهة تمرد الملا مصطفى البرزقي في ١٩٤٣ - ١٩٤٥ عن طريق تشجيع الحوار بين الطرفين. وقد لوح الأكراد بدورهم إلى البريطانيين بإمكانية الاعتماد عليهم لضمان تسيير البلاد في ظل تدخل الولاء العربي للإنجليز - ثورة رشيد الكيلاني المؤيدة للمحور عام ١٩٤١ وانتشار الحركات الشيوعية الموالية للاتحاد السوفييتي - وبوادر الانشقاق بين السنة والشيعة في صفوف العرب^(٨).

إلا أن المد القومي العربي الجارف في العراق قد دفع بالأجيال الأصغر سناً من الأكراد نحو اليسار، فنشأت جماعات يسارية كثيرة مثل: حزب التحرير الكردي (Rizgari)، وجماعة الثورة (Shurish) وغيرها. وقد ترأس هذا مع التقلص للتدريج للنفوذ الاجتماعي لشيوخ القبائل، نتيجة لاحتكار موظفي الحكومة والأغوات لسلطة فض المنازعات (مصدر تقليدي لنفوذ الشيوخ). وقد جاء ظهور الحزب الديمقراطي الكردستاني (KDP) في أغسطس ١٩٤٦ ليعكس تطوراً نوعياً في صفوف الحركة ومحاولة لتوحيد الطوائف والجماعات الكردية تحت مظلة سياسية واحدة^(٩).

ومع ارتفاع عائدات البترول والتحسين النسبي للاقتصاد الكرديستاني في الخمسينيات مع إنشاء العديد من المصانع ومشاريع الطاقة والحدود؛ ارتفع سقف المطالب الاقتصادية والاجتماعية للأكراد نحو نصيب أكبر من الثروة القومية للبلاد، وكانت المنطقة ماضية نحو الاستقطاب السياسي والاجتماعي على نطاق واسع. فالحركة الكردية قد تأكد وجودها المميز جنباً إلى جنب مع القوميين العرب والشيوعيين والليبراليين ذوي المنحى اليساري، والحركات الإسلامية في معارضتهم للشرسة لمشروع الحلف الذي حظا بتأييد الملكية الهاشمية وحلفائها من الأغوات^(١٠).

وكان الـ KDP منذ عام ١٩٥٢ قد دعا إلى تحالف مع الكتلة الاشتراكية، كما دعا إلى إحلال جمهورية ديموقراطية شعبية في العراق محل الملكية الهاشمية^(١١). وقد وفر هذا المناخ الملائم لإعادة جذب العناصر الكردية اليسارية إلى صفوف الحزب وبناء تحالفات قوية مع الحزب الشيوعي العراقي (ICP)، ومع جماعات الضباط الأحرار في الجيش الذين كانوا عازمين على المضى قدماً

على السيناريو المصري نحو تنفيذ أهداف تقترب من تلك التي دعا إليها الـ KDP في ١٩٥٣^(١٢). وقد جاء هذا التحالف ليقابل التحرك المضاد للأغوات الذين فصلوا ببريطانيا إبان أزمة السويس - للحصول على تأييدها لجمهورية كردية مستقلة في شمال العراق تقف ضد الاتحاد السوفييتي والمد الشيوعي^(١٣).

وكان انقلاب عبد الكريم قاسم -الذي أطاح بالملكية العراقية في يوليو ١٩٥٨- بمثابة تنويع للتحالفات العربية الكردية الثورية، وبدأ أن المسرح مهده- خاصة مع إصدار الدستور المؤقت؛ الذي نص في ملحقه الثلاثة على أن العرب والأكراد هم شركاء في الوطن العراقي متساوون في الحقوق والواجبات- لتسوية النزاع التاريخي بين بغداد والأقلية الكردية^(١٤). غير أن المحاور الجديدة للصراع بين القوميات المتنافسة بين العناصر المدنية والعسكرية في بغداد، وبين القبيلة والأيديولوجية في كردستان، والتي لعب فيها الجيش والـ KDP والـ CP والقوميون العرب والأغوات والبعثيون أدواراً رئيسية؛ قد شذنت مرحلة أكثر عنفاً من الصراع على القوة في العراق في ما بعد العهد الهاشمي^(١٥).

والصراع في الحالة العراقية ليس صراع وجود بين قوميات متنازعة على هوية الدولة كما هو الحال في تركيا، بل هو صراع على توسيع دائرة النفوذ والقوة والتحكم في موارد البلاد، يصبح الـ KDP فيه قوة سياسية لا تختلف في أهدافها وآلياتها عن سائر القوى الأيديولوجية والفواعل السياسية الأخرى. وبعد أن استنفذ الـ KDP دوره في مساعدة قاسم على مواجهة خصومه من الشيوعيين والقوميين؛ اعتبر قاسم أن مطالب الـ KDP الملحة للاعتراف باللغة الكردية كلغة رسمية والإسراع بخطى التنمية وتأميم البترول في كردستان تصب في صالح تدعيم نفوذ برزاني في شمال العراق؛ وبالتالي زيادة خطورته على بغداد. إذن فإن الدور الوظيفي للأكراد صار مكلفاً في نظر نظام قاسم؛ لذا وجب الحد منه. وعلى الناحية الأخرى فإن تلك بغداد في تنفيذ المطالب الكردية وتفعيل المادة ٣ من الدستور، بالإضافة إلى الدعم الذي بدلت بغداد في تقديمه للقبائل الكردية المناهضة لبرزاني (كنوع من التوازن) قد عبأ الـ KDP ضد النظام؛ وبالتالي صارت الأرض مهددة لتفكك جديدة للأكراد (١٩٦١ - ١٩٦٣)^(١٦).

وبالرغم من أن التمرد قد أشعلته طبقة الأغوات وملوك الأراضي الصلاطين أساساً على قوانين الإصلاح الزراعي وضريبة الأراضي، وأن الـ KDP كان متردداً في دعم التمرد في البداية نظراً لطبيعته الطبقيّة ولتعارضه مع سياسة بغداد للداعية إلى الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، إلا أن المنطق المعقد للتحالفات القبلية المتشابكة بين الـ KDP والنظام الحاكم والقبائل والعشائر المختلفة قد دفع الـ KDP لتأكيد الكثير من القبائل التي انضمت إلى التمرد، كما أنه انتهز الفرصة لتوسيع سلطاته ومحاولة قيادة التمرد وتغيير مساره نحو تحقيق الأهداف القومية للأكراد^(١٧). ومن اللافت للنظر أن هذا الامتزاج بين الدوافع القبلية والاقتصادية كان هو النمط المستمر لآليات عمل الحركة

الكردية. وأخيراً فإن العامل الخارجي، وتشغل قاسم بمغامراته التوسعية في الكويت عام ١٩٦١، وصراعاته الإقليمية مع مصر الناصرية، كان دافعا إضافيا للأكراد من أجل انتهاز الفرصة. كما أن الـ KDP كان يعتقد أن التدخل البريطاني لإسعاد مخططات قاسم في الكويت يمكن أن يتكرر في حالة الأكراد- برغم استثنائية حالة الكويت، وحتى بعد ثبوت عدم إمكانية هذا، فتح الـ KDP قنوات اتصال مع الولايات المتحدة الأمريكية من أجل دعم التمرد^(١٨).

وبالرغم من أن الـ KDP قد فشل في حشد قوى للمعارضة العراقية: للقوميين والبعثيين والشيوعيين إلى جانب التمرد، حيث اعتبرت هذه القوى أن هذا التمرد يخدم مصالح القوى الرجعية والإمبريالية بالأساس، برغم هذا إلا أن ضرورات المصالح السياسية الآتية في بلد فيسيفسائي الطابع مثل الكويت كالعراق- قد أدت إلى تحالف بين الـ KDP والبعثيين والناصرين الذين أطاحوا بنظام قاسم في ٨ فبراير ١٩٦٣^(١٩).

وكان التيار الرئيسي العام في صفوف البعثيين والناصرين (طرقا للمعادلة السياسية التي تحكمتم بالعراق طيلة الستينيات حتى انفرد البعث بالحكم منذ عام ١٩٦٨ وحتى الآن) على قناعة أن الأكراد- سواء عن عمد أو غير عمد - يلعبون دور حصان طرودة لصالح القوى الخارجية، سواء المنافسين الإقليميين: تركيا وإيران (أصحاب العلاقات الجيدة مع الغرب) أو شركات البترول العالمية للطامعة في بترول كركوك والموصل، أو القوى الغربية الإمبريالية، سواء الولايات المتحدة أو بريطانيا أو الاتحاد السوفييتي، وقد اتضمت إسرائيل فيما بعد إلى هذه القائمة^(٢٠). لذا فإن استجابة النظام للمطالب الكردية تطلعت دائما من هذا المنظور الذي يمنع استيعاب الأكراد داخل الدولة العراقية على قدم المساواة، ولكن هذه المرة من منطلق سياسي لا "عراقي / شوافيني" كما هو الحال في تركيا. وهكذا فإن مشروع الوحدة الثلاثية في القاهرة عام ١٩٦٣ لم يتضمن أية إشارة إلى الأكراد أو حقوقهم. وأخيراً تم التوقيع على اتفاقية السلام في ١١ مارس ١٩٧٠، والتي صارت هي حجر الأساس في تحديد المطالب الكردية إزاء الحكومة العراقية في المستقبل القريب والبعيد.

وبالإضافة إلى مقررات إعلان البرزخ حول قرار اللغة الكردية كلغة رسمية ثانية لكل العراق ولغة أولى للتعليم في المناطق الكردية، وضمنان الثقافة والتعليم الكردي، وبقاء مقاعد الإدارة والسلطة الرسمية في كردستان في يد المواطنين الأكراد، والتمثيل النسبي للأكراد داخل مؤسسات الدولة وخاصة التشريعية، فإن اتفاقية السلام قد تضمنت النص على أن يكون أحد نواب رئيس الجمهورية كردي، ويتم تعديل قوانين الحكم المحلي لتتواءم مع روح ومضمون الاتفاقية، وتعديل الدستور لينص صراحة على أن "الشعب العراقي يتكون من قوميتين: القومية العربية والقومية الكردية"، وتوحيد الأراضي التي تقطنها أغلبية كردية كوحدة واحدة للحكم الذاتي، وتخصيص صندوق خاص لدعم التنمية في كردستان^(٢١).

وهنا فإن مشروع البزاز الذي شكل أساس اتفاقية ١٩٧٠، والذي قعده رئيس الوزراء العراقي عبد الرحمن البزاز في ٢٩ يونيو ١٩٦٦، والذي يعد الأكراد بالاعتراف بقوميتهم لدخل الدولة العراقية، وإقرار اللامركزية في إدارة المناطق الكردية، كان أكثر مبادرات الحكومة العراقية اقتراحاً من المطالب الكردية.

وعلى المستوى الإقليمي فإن هذه التطورات شهدت اختراقاً للقضية الكردية من الجارتين الرئيسيتين للعراق؛ فإيران الشاه اعتبرت كرد العراق كمخلف قط أمام النفوذ السوفييتي في العراق بعد سقوط العهد الهاشمي. فبرغم الاعتراضات العراقية، دأبت طهران على تزويد الملا برزاني بما يقرب من ٢٠% من احتياجاته العسكرية واللوجستية والمالية، وفي المقابل أطلق برزاني كردستان العراقية أمام أكراد إيران المتشاكين مع نظام الشاه^(٢٥). والجارة الثانية كانت إسرائيل التي اهتمت بدعم الأقلية الكردية كجزء من سياستها الرامية إلى تدعيم الأقليات العراقية ولالدينية في الدول العربية الكبيرة من أجل إثارة الفلأقل، وفي إطار هذا يتم التنسيق مع إيران الشاه الداعمة لأكراد العراق (دائمًا ما اهتمت إسرائيل بتوثيق علاقاتها مع الدول الطرفية على تخوم العالم العربي مثل: إيران وتركيا وأثيوبيا) ومع الولايات المتحدة الأمريكية، ومنظومتها الأمنية المنصبة على مقاومة النفوذ السوفييتي الشيوعي في المنطقة^(٢٦). وكلفت العراق في نظر الغرب إحدى البؤر المحورية لهذا النفوذ منذ وصول قاسم للحكم على نقاض الهاشميين عام ١٩٥٨.

وهنا يجب لنا أن نرصد بعض دلالات الحالة العراقية:

كانت العراق بعد ثورة ١٩٥٨ هي أول دولة تضم جزءاً من كردستان وتعترف دستورياً بالحقوق الوطنية للشعب الكردي في إطار ثنائية الترتيب للأمة والدولة العراقية.

وبشكل عام كانت حلقات النزاعات المتتالية بين الأكراد وحكومة بغداد تدور حول عدم ثقة الأكراد في تمهيدات بغداد ووعودها - حتى المنصوص عليها في إطار مساتير ومعاهدات - بمنح الأكراد الحريات الثقافية والسياسية، حيث كانت الإجراءات العملية تسيير قسماً تجاه مزيد من مركزية الإدارة والحكم وعسكرة التعامل مع الأكراد، وهذا يرجع دوماً لضغوط قوية من تيارات عراقية عديدة تتشكك في النوايا الكردية، وتعتبر أن الحريات التي يطالب بها الأكراد هي تنازل عن الحقوق القومية للدولة العراقية لصالح جماعات فاسدة غير ممثلة للشعب الكردي (في ضوء التشرذم الكردي المستمر)، وتهدف في النهاية إلى تنقيت الوحدة العراقية. وكان العامل الخارجي سواء بريطانيا أو غيرها مهتماً دوماً بتسيير دفة الأمور حسب مصالحه المتغيرة. كذلك كانت المصالح المباشرة الآتية للفصائل المختلفة داخل المعسكرين المتنازعين (التقابل بالنسبة للأكراد والفتنرات القومية واليسارية والمحافظة في العراق) تعمل دوماً وراء الانتقال من نمط الاستقرار الاستعلاسي إلى نمط للتفجيج والتفجير، ودائمًا ما جرى هذا على خلفية أزمة اقتصادية مستمرة بالنسبة لكردستان دعمتها

مخاطر الحرب العالمية الثانية والحروب الأهلية العديدة؛ مما جعل المناخ الشعبي في كردستان سهياً دقماً سواء لطلب التسوية لتحقيق الاستقرار كمدخل للتنمية، أو للتفجير والعنف كتعبير عن الغضب والإحباط^(١٧).

وهذا النمط للسياسة العراقية الكردية كان هو السائد في العهد الهاشمي بحكوماته المتعددة ١٩٣٠-١٩٥٨م، الذي شهد حركات الشيخ البرزنجي والحركات البرزانية الثلاث في الثلاثينيات والأربعينيات والعهد ما بعد الملكي، كما شهد أنظمة قومية وبعثية، وشهد حروباً أهلية مستمرة مع الأكراد^(١٨). وكانت الرغبة الإقليمية والدولية لتثبيت الأوضاع في كردستان باتجاه معين سواء لمصلحة الحلفاء أو المحور أثناء الحرب العالمية الثانية، ولمصلحة الغرب أو الشرق أثناء الحرب الباردة، ولمصلحة حلف بغداد أو الحركة القومية العربية إيان الخمسينيات والستينيات. وهكذا كان للفاعل الخارجي سواء بالتأثير المباشر أو غير المباشر دقماً حاضراً بقوة^(١٩).

وهنا لم تهتم الأطراف الدولية بتحقيق المطالب الوطنية الكردية؛ خوفاً من إحداث اضطرابات مماثلة في صفوف أكراد تركيا وإيران، وهما حليفتان مهمتان للغرب في مواجهة المد القومي الثوري آنذاك، وتحسباً لأية احتمالات لإعادة رسم خريطة المنطقة وتغيير الأوضاع القطرية والإقليمية الحالية التي استقرت عقب الحرب العالمية الأولى. وكان أي كلام عن حكم ذاتي للأكراد في شمال العراق كفيلاً بتعرض التكوين السياسي للعراق كدولة للخطر؛ وبالتالي تهديد الشرق العربي الذي تحتل العراق مكاناً أساسياً فيه. إذن فإن هذه الأطراف كانت مهتمة فقط بإدامة الصراع الداخلي في البلاد وضمان استمرار إمكافات المقاومة والتمرّد للحركة الكردية. وكان دعمها للحركة يدور في هذا الإطار بحيث لا يتجاوز ولا يقل عن حدود معينة. ولم تدرك الحركة الكردية هذه الحقائق، وتوهمت أنها بإمكانها الاعتماد على تحالفاتها الخارجية هذه لضمان النصر على بغداد.

ومن منتصف الستينيات تبلور الائتلاق في صفوف الحركة الكردية بين الملا برزاني وجناحه من جهة، والجناح الأكثر ثورية وتحدياً بقيادة جلال طالباني ومصطفى أحمد، وقد تنازع كلاهما على احتكار حق التفاوض والاتصال بحكومة البعث الجديدة كمثل شرعي ووحيد للأكراد، برغم علمهم بأن النظام البعثي في تياره الرئيسي، وإن كان مصراً على الوحدة والحكم المركزي، إلا أنه كان على استعداد لإبداء مزيد من المرونة والتسامح في شروط التسوية مع الأكراد، بغرض إنهاء المشكلة سلمياً. بعد تعرّض حلها عسكرياً - ولكن وفق الشروط بغداد قبل أي طرف آخر، وهذا يستلزم المناورة والإلهاء من أجل كسب الوقت لتعزيز قوة النظام البعثي الجديد وسيطرته على مقاليد البلاد^(٢٠). نقطة أخرى في هذا السياق هي تصبب النظام للقوة المنظمة للحركة الكردية، والتي أثبتت قدرتها على الصمود، والتي تجعلها مع الشيوعيين الشديدي التنظيم أيضاً الخطر الأساسي على استقرار النظام من الناحية السياسية للبعث. لذا فإن فشل النظام في جذب الشيوعيين - لإصرارهم

على عودة الحريات المدنية - قد دفعه ناحية الأكراد كثرة سياسية مستقلة ذات تأثير بصرف النظر عن الإشكالية القومية للكراد كجماعة قومية مستقلة^(٣١). إذن فإقبال النظام الجديد على الأكراد يمكن تفسيره في سياق رغبة النظام في توسيع قاعدته السياسية لتمثيلية ولو من الناحية الظاهرة، وهنا فاعتبار القوة والصراع على السلطة والنفوذ كان - ولا زال - هو المحدد الرئيسي للعلاقات بغداد مع القضية الكردية.

وبرغم أن التقارب الأيديولوجي بين البعث وجناح طائفتي - أحمد من ناحية السياق الاستراتيجي للأهداف القومية؛ قد دفع النظام للميل إلى جانب هذا الجناح وتدعيمه عسكرياً ضد جناح برزاني، بل وإعلان التزام الحكومة في فبراير ١٩٦٩ بتنفيذ مقررات إعلان اليزاز، إلا أن إدراك البعث للتفوق العددي والعسكري لبرزاني مقارنة بخصومه - والذي بدأ عبر مواجهتهم العسكرية في هذه الفترة، بالإضافة إلى العلاقات الوثيقة التي ربطت بين برزاني ونظام الشاه في إيران؛ والتي تساعد التوتر معها عقب إعلان طهران لنقض تحديد حدود شط العرب الذي تم في ١٩٣٧ لصالح اعتبار المنطقة مجرى مائي دولي^(٣٢)، وتحول كردستان في نهاية الستينيات لتصير مسرحاً لحرب بالوكالة (بمفاهيم الحرب الباردة) بين العراق داعمة لجناح طائفتي - أحمد وإيران داعمة لبرزاني بمساعدة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، كل هذه العوامل قد دفعت النظام دفْعاً نحو التفاوض مباشرة مع برزاني كحل محتم لتحديد إيران والشيعيين وإنهاء الصراع الكردي، بل وتحديد المصالح الاقتصادية الدولية الخاصة بالنفط (حقول كركوك هي إحدى بؤر الصراع بين الأكراد وبغداد)، والتي لبنت استيلاءها - عبر شركة البترول العراقية المملوكة لبريطانيا عند تقجير منشآت البترول في كركوك في النصف الأول من عام ١٩٦٩^(٣٣).

وبرغم لتوجهات اليمارية للحزب الديمقراطي الكردستاني، ومحاولاته المستمرة لكسب ود الاتحاد السوفييتي والحزب الشيوعي العراقي (المرتبط تاريخياً بالكراد العراقي)، إلا أن الرؤية الاستراتيجية العامة لموسكو ورغبتها في تعزيز نظام حكم يكون موالياً لها أو على أقل غير موالي للغرب في أقرب دولة عربية إلى حدوده الأمامية العراقية - حلقة مهمة في بناء النفوذ السوفييتي في الشرق الأوسط وخصوصاً مع تصاعد الخلافات مع مصر الناصرية وابتعاد الأخيرة عن موالة السوفييت، بالإضافة إلى الثوران الدائم وعدم استقرار الأوضاع في سوريا - لهذا قام السوفييت وبالتالي الحزب الشيوعي العراقي بتكليف نظام عبد الكريم قاسم في حربه ضد الأكراد (١٩٦١ - ١٩٦٣)^(٣٤).

وكانت اتفاقية ١٩٧٠ أهم محاولة سياسية من جانب الحكومة العراقية في مجال تناول المسألة الكردية تتناول يؤدي إلى حل سلمي عادل ودائم، وقد ارتكز مضمونها على ربط ثلاث حقائق أساسية بعضها ببعض، وهي: الحفاظ على وحدة العراق، وتأكيد الحقوق القومية للكراد، والاعتراف

بالحركة القومية الكردية.

ولكن انهيارت اتفاقية ١٩٧٠، ومشروع نظام الحكم الذاتي الذي تبلور في شكل قانون عام ١٩٧٤؛ نتيجة لتنازع الطرفين حول تحديد الأراضي التي تتمتع بالحكم الذاتي وسياسة التعريب وأساس تحديد الإقليم الكردي، وهل يكون "الأرض" أم "الشعب" (وهذا له دلالاته بخصوص موقف كركوك الغنية بالنفط غير ذات الأغلبية الكردية). وكل من الطرفين كان له تحفظاته؛ فالحكومة العراقية كانت غير راضية عن محاولة الحزب الديمقراطي الكردستاني إعطاء الحل السلمي طابع الانتصار وفرض الحل؛ لا طابع الوفاق الوطني الديمقراطي، بالإضافة إلى سياسة العلاقات الخارجية التي تقيمها الحركة الكردية بالدول الأجنبية - مثل إيران - مما يشكل ضربة للوحدة الوطنية والأمن القومي العراقي، وأخيراً فإن هيمنة النخبة العسكرية على قيادة الحركة الكردية سيدفع بها بعيداً عن التزاماتها وتعهداتها ونحو التطرف والتشدد في النظر والحركة^(٣٤). أما الحزب الديمقراطي فلم يكن راضياً على قيام بغداد بتطبيق تمتع الشعب الكردي بحقوقه القومية على بعض القيود التي لم يتفق عليها كوجوب إيمان الأكراد بأن العراق جزء من الوطن العربي، والشعب العراقي بأكراده وعربه جزء من الأمة العربية (لاحظ هنا التجاهل التام لفكرة جامعة إسلامية لكل الشعوب تحت نطاق أوسع)، بالإضافة إلى احتكار حزب البعث ومجلس قيادة الثورة للإجراءات والقرارات السياسية المهمة المتعلقة بمستقبل البلاد بمعزل عن باقي القوى الوطنية في العراق.

وقد أدى هذا إلى عدم الالتزام بما اتفق عليه بشأن مشاركة الأكراد في الحكم والسلطة تشريعياً وتنفيذياً، والسلطة الممنوحة للإدارة الكردية في تخصيص نسب المناطق الكردية من الميزانية العامة، وموازنة التخطيط للتنمية العامة في الدولة وعائدات البترول. وأخيراً فإن الحزب الديمقراطي لم يقبل سياسة بغداد الهادفة إلى إزالة قوى كردية كثيرة وتفسير وطرد الألوف من الأكراد في المناطق المختلفة، مما اعتبر بداية لسياسة تهجير على غرار النمط التركي، وهذا تم تعزيزه بشعار التعريب وسياساته والتباطؤ في نشر الثقافة واللغة الكردية في كردستان، الذي وجد أدقاً صاغية في دوائر القرار والرأي العام في بغداد طوال الفترة الانتقالية (١٩٧٠ - ١٩٧٤)^(٣٥).

وقد جاءت النهاية الحاسمة للتمرد الكردي الذي شن ضد هذه الأوضاع بدعم إيراني مع توقيع اتفاقية الجزائر ١٩٧٥ لتسوية الخلافات العراقية الإيرانية، ووقف الدعم الإيراني للحركة الكردية العراقية في مقابل تسليم العراق بمطالب إيران في شط العرب (بعدما تلاشت تقريباً دواعي مقاومة النفوذ السوفييتي باستخدام الورقة الكردية في ظل بداية محاولات التقارب بين واشنطن وبغداد وتدخل الأولى في المفاوضات للتهديدية لاتفاقية الجزائر). على غرار معاهدة لوزن التي عقدت سنة ١٨٤٧ لتسوية الاضطرابات التي شنتها العشائر والأقوال المسلحة (من ضمنها الأكراد) على الحدود بين طرفي المعاهدة: الدولة الفارسية الفاجرية والدولة العثمانية^(٣٦). وكانت النتيجة لتنازل

الأكراد في حربيهم الخامسة ضد النظام العراقي في مايو ١٩٧٥ بعد شهرين فقط من اتفاقية الجزاء. وهكذا مرة أخرى يتحدد المصير الكردي وفقًا للعبة التوازنات الإقليمية والدولية المرتبطة فعلاً وتأثيراً بدinاميكيات السياسة المحلية التي استطاع العراق عبرها إبطال شبكة التحالفات الخارجية للـ KDP.

وقد وصل التدخل الأجنبي ذروته - في حالة أكراد العراق - عقب انتهاء حرب الخليج الثانية في نهاية فبراير ١٩٩١، حين قامت انتفاضات شعبية في شمال وجنوب العراق في الأسبوع الأول من مارس؛ مما استدعى تدخل الجيش العراقي لقمع هذه الانتفاضات؛ مما أدى إلى فرار حوالي نصف مليون كردي عبر الحدود التركية والإيرانية^(٣٧). وكرد فعل وتحت ضغوط التحالف الدولي الذي قاد الحرب؛ أصدر مجلس الأمن قراره رقم ٦٨٨ في ٥ أبريل ١٩٩١ الذي يلزم العراق بوقف قمع الأكراد في الشمال وتسهيل إمدادهم بالمعونات الإنسانية. وفي اليوم التالي ظهرت الولايات المتحدة مباشرة على الساحة حين أعلنت أن منطقة أمنة سوف تقام في شمال العراق قرب الحدود التركية، ولوجبت على القوات العسكرية العراقية الانسحاب إلى ما لا يقل عن ٢٥ ميلاً جنوب الحدود التركية، وإعلان كل المنطقة الواقعة شمال خط عرض ٣٦° منطقة محرمة على الطيران العراقي. وقد تزامن هذا مع إجراء مماثل في جنوب العراق^(٣٨). ولاحقاً في ٧ أبريل تقرر البدء في عملية (Provide Comfort)؛ لتقديم المعونات إلى الأكراد في إطار شرعية دولية جديدة أعطت للنظام الدولي الحق في التدخل في الشؤون الداخلية لبعض الدول لأغراض إنسانية، مثل الصومال (في واقع الأمر فإن تفويض النظام الدولي كان يعني تفويض الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا بالوكالة)^(٣٩).

وقد منحت هذه الظروف الفرصة للتجربة الكردية الديمقراطية أن تخطو خطوات واسعة إلى الأمام، وتم تشكيل برلمان كردي جديد (٥٠ مقعداً للحزب الديمقراطي الكردستاني بزعامة مسعود البرزاني، و٥٠ مقعداً للاتحاد الوطني الكردستاني، و٥ مقاعد للأشوريين) عقب الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ١٩٩٢/٥/١٩، وأصبحت حكومة وحدة وطنية. وقد جدد كل من البرلمان والحكومة - في ظل غياب سيطرة بغداد إثر انسحاب قوات وموظفي الحكومة العراقية في أكتوبر ١٩٩١ - إعلان حقوق الشعب الكردي في "تقرير المصير، والصيغة السياسية التي تحكم كردستان العراق، والعلاقات القانونية مع الحكومة العراقية المركزية وفق نظام فيدرالي على مستوى العراق بأكمله، يخضع لنظام ديمقراطي برلماني يحترم التعددية السياسية وحقوق الإنسان والمعاهدات الدولية"^(٤٠).

وبرغم احتمالات الحياة الديمقراطية الهائلة إلا أنه بدءاً من مايو ١٩٩٤ اندلعت الخلافات والاشتباكات السياسية والعسكرية بين الحزبين الكبارين للـ KDP والـ PUK؛ مما أحدث خسائر جسيمة بلغت مئات القتلى. وقد شهدت هذه المعارك تدخلات خارجية شديدة الفعالية؛ فحين حقق

الاتحاد الوطني الكردستاني انتصارات عسكرية كئيبة لدعم الأيراني الفعال؛ هب النظام العراقي لإحداث نوع من التوازن وتوفير المساعدة الضخمة المباشرة للحزب الديمقراطي الكردستاني، مما مكن الأخير من الانتصار على الـ PUK في نهاية الأمر في سبتمبر ١٩٩٦، وفرض قيادة واحدة على كل أراضي الأكراد في شمال العراق مع البدء في إعادة الحياة البرلمانية والسياسية الطبيعية منذ ١٩٩٦/٩/١٦. وقد تولّى هذا مع قرار بغداد برفع الحصار الاقتصادي الذي كانت تفرضه على المناطق الكردية وإعلان العفو العام عن المعارضين الأكراد والاعتراف بحكومة الـ KDP كحكومة شرعية للأكراد^(١).

وكان التدخل الأمريكي العسكري في إطار عملية ضربة الصحراء؛ لتوجيه ضربة مباشرة إلى مواقع الدفاع الجوي العراقي في ٤ سبتمبر ١٩٩٦ إبان تشغال بغداد بتوجيه جيوشها إلى الشمال^(٢). وكان الهدف الأمريكي هنا يهتم جزئياً بتقليص فعالية الدور العراقي في تحديد مسار الإشكالية الكردية^(٣). ومن ناحية أخرى فإنها - أي الولايات المتحدة - لم تعترض على المخططات التركية لإقامة شريط أمني على الحدود التركية مع العراق.

هذا، وقد تحولت كردستان العراقية إلى مسرح لمحاول الاستقطابات في المنطقة. ففي مقابل إصرار إيران على دعم طالباني والـ PUK، والترتيب لعودته مرة أخرى إلى ساحة الصراع (مع تأكيد حرصها على وحدة العراق). كان كلٌّ من تركيا والعراق حريصين على دعم الطرف الآخر: KDP. تركيا كانت راغبة في ضمان حقوق الأقلية التركمانية في شمال العراق وضمان وقف أية مساعدة محتملة لحزب العمال الكردستاني في تركيا عبر التحالف مع الـ KDP، أما العراق فكان راغباً في إبعاد النفوذ الإيراني أولاً، وإعادة ورقة الـ KDP مرة أخرى إلى أيديهم بدلاً من تركيا المسارعة إلى عقد سلسلة حوارات كردية - كردية، عراقية، كردية - أمريكية^(٤). وأخيراً فإن بغداد لمي ظروف الحصار الدولي والمواجهة مع الغرب - كانت مهتمة بضمان الأمن واستتباب النظام ووحدة القيادة في شمال العراق؛ ولذا لجأت بغداد إلى خطاب للتهنئة يعمد للتنازلات التي منحها للعراق للقضية الكردية بالمقارنة مع باقي الدول، ويركز على إمكانية التنسيق مع تركيا لتحقيق التنمية الاقتصادية في المناطق الكردية في كلتا الدولتين، ويؤكد ضمناً على الدور العراقي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية ضمان استقرار شماله^(٥). ولاحقاً مع عودة الـ PUK إلى سابق نفوذه ومناطقه في أكتوبر ١٩٩٦ بدعم من إيران؛ ركزت بغداد على محاولة جذب النصليين الكرديين للحوار مع الحكومة المركزية وترك لعبة التحالفات مع الدول الأجنبية التي لن تسهم إلا في زعزعة الاستقرار في كردستان بشكل خاص، وفي العراق بشكل عام. وقد لقي هذا الاتجاه استجابة من بعض القوى للدولة كروميا^(٦).

وكان اتفاق أقرة في ٣١/٣٠ أكتوبر ١٩٩٦ هو نتيجاً لجهود دول الحلفاء وعلى رأسها الولايات

المتحدة وبريطانيا وتركيا للوصول إلى مرجعية للتسوية بين الفصيلين الكرديين في العراق. وكان أهم ما في هذه الاتفاقية هو النص على ضرورة اعتبار المصالح الأمنية المشروعة لتركيا وغيرها من القوى الإقليمية البند (٣)، بالإضافة إلى ظهور ملامح بناء مشروع دولي إقليمي (لجلو أمريكي - تركي) في كردستان العرقية^(٤٧). وهذا المشروع إلى جانب تهميشه لدور العراق (النص صراحة في البند (٤) من الاتفاق على استبعاد القوات العرقية من كردستان)، فإنه يمنح صلاحيات كثيرة لتركيا. فهناك إدارة كردية مؤقتة منتخبة ستتولى الإشراف على كردستان بمشاركة الأتوريين والتركمان (نكر التركمان لأول مرة في الشأن الكردي ولو كمرقبين هو نقطة إضافية لتركيا) البند (١٨)^(٤٨). أيضًا فإن هناك هيئة للرقابة مقرها في أنقرة بمشاركة ممثلين للولايات المتحدة وبريطانيا وتركيا والـ KDP والـ PUK منوط بها مراقبة تنفيذ اتفاق أنقرة ولحكاك شرعية هذه المراقبة بعيداً عن سلطة أي طرف آخر كإيران مثلاً، أو أية منظمة دولية أو إقليمية كالأمم المتحدة أو جامعة الدول العربية. والأهم أنه يحرم العراق من ممارسة سيادته على شماله. رغم الإقرار الظاهري بوحدة أراضيهِ^(٤٩)

ومن ناحية أخرى فإن نمط الارتباط المزوج - بين أكراد العراق والقوى الدولية والإقليمية معاً كان جلياً في تأكيد برزاني وطالباني المستمر لتركيا أن اتفاق واشنطن وغيره من الاتفاقيات المحتمل إبرامها ستحظر تقديم أية مساعدة لنشاط حزب العمال الكردستاني، وأن الصيغة للفيدرالية المقترحة لحل المشكلة الكردية لا تعني إقامة الدولة الكردية المستقلة (والتي ستعد ضربة ضد تركيا) بل إقراراً للحكم الذاتي داخل للعراق الموحد^(٥٠). وكما جاء على لسان مسعود البرزاني "نؤكد أن لفظة فيدرالية الواردة في اتفاق واشنطن ليست موجّهة ضد تركيا ولا تحمل مفهوماً سياسياً؛ لأننا نريد عراقاً موحداً قوياً وديمقراطياً، لأننا عراقيون"^(٥١).

وتبدو الحالة العراقية كإحدى أقرب الحالات لظهور الدولة الكردية المستقلة بدعم مباشر من القوى الدولية وعلى رأسها الولايات المتحدة في ظل استمرار صراعها مع النظام العراقي، ومصالحها المباشرة لإدامة الوضع الأمني المتفجر في المنطقة، كباعت داعم للوجود الأمريكي في المنطقة؛ لتحقيق الاستقرار ظاهرياً وضمان أمن البترول فعلياً. وعلى هذا الأساس وفي ضوء قدرة نظام صدام حسين على ضبط سيطرته على البلاد فإن سيناريو بلقعة العراق قد يبدو خياراً مطروحاً، خصوصاً مع احتمالات نجاح الإدارة الكردية الحالية في شمال العراق في ضمان أمنها والحفاظ على استقرار ووضع أسس اقتصادها المستقل كحكومة إقليمية، وهذا يستلزم وحدة الصف الكردي. مما قد يفسر السعي الأمريكي نحو إيجاد نهج تقام بين كل الفئات والأحزاب الكردية بالتوازي مع وضع ترتيبات مشروطة لحل الجوار الموالية للغرب وبالأخص تركيا. ومن ناحية أخرى فإن سيناريو البلقعة قد يجد دفعاً إضافياً في حالة تدهور الأوضاع الاقتصادية في العراق في وضع الحصار، وما ينتج عنه من اضطرابات جماهيرية وأعمال عنف وفوضى على مستوى البلاد تدفع لانهيار السلطة

وبالرغم من التحالف البادي بين الاتحاد الوطني الكردستاني (PUK) والمريع الإسلامي، الذي يشمل إيران والتيارات الإسلامية الكردية؛ إلا أن الاتجاه القومي الكردي بشكل عام يرى أن القضية الكردية تاريخياً وفعلياً ظلت مهملّة من جانب العرب والمسلمين؛ لذا كان لفتاحه نحو الغرب الذي يدين له بالحماية الدولية منذ نهاية حرب الخليج الثانية ١٩٩١، وبرعاية اتفاقات الصلح بين الطرفين الكرديين الرئيسيين، وكان آخرها اتفاق واشنطن في سبتمبر ١٩٩٨.^(٥٨)

وكما أن أنقرة مازالت مهتمة بالتحالف مع أكراد العراق؛ لتبقى فاعلة في قرارات الدولة الكردية المستقبلية في شمال العراق، واحتواء أي تطورات مؤثرة على الحركة الكردية القومية في تركيا، ولضمان حقوق التركمان في شمال العراق، ولتأمين خطوط النفط العراقية والتبادل التجاري مع العراق؛ فإن أكراد العراق لهم اهتمامات متباعدة بدعم العلاقات مع تركيا بالرغم من سياستها التقيمية السافرة تجاه أكراد تركيا كمنفذ وحيد للغرب بين جيرانهم جميعاً، وكضلع مهم في المثلث الاستراتيجي (تركيا – إسرائيل – الولايات المتحدة) الذي يتجه قدماً نحو الهيمنة على المنطقة^(٥٩). وهذا التصور قد يفسر سعي إيران المحموم لمعارضة هذا السيناريو؛ لخوفها من أن تستغل إسرائيل الدولة الكردية كقاعدة لإطلاق تمعن إيران من أن تقلص إسرائيل في امتلاك الأسلحة النووية ومن أن تغير الموازين الاستراتيجية في المنطقة. إضافة إلى خوفها من أن تستعمل الدولة الكردية كإداة قوية في يد الغرب لضرب أي حركات إسلامية متنامية، وخاصة إذا ما راعينا انتشارها المتسارع وبالذات في القارة الآسيوية بشكل يهدد المصالح الغربية حسب رؤية خطاب ما بعد الحرب الباردة الجاري بلورته في دوائر صنع القرار العالمية^(٦٠).

والمفارقة في هذا الصدد أن تركيا؛ الظاهرة دوماً أنها تلعب دور اللاعب المهاجم في الأزمات الكردية داخل العراق إلا أنها أيضاً ستكون الخاسر الأكبر بعد العراق مباشرة في حالة ظهور دولة كردية في العراق. لأن هذا سيكون له قوة دفع كبيرة لأكراد تركيا قد تؤدي إلى سلخ ربع سكان تركيا وأكثر من ثلث مساحة البلاد، وبالتالي تمزق الدولة التركية؛ لذا فهي حريصة على ضبط الأمور دافعاً في يدها لإجهاد أية محاولات لمشاريع الدولة الكردية المستقلة^(٦١). فهي تبدو أقرب إلى أهداف النظام العراقي في هذا الصدد، والساعية إلى عودة الحكومة العراقية لملء الفراغ السياسي للوصول لتفاهم مع الأكراد يضمن حقوقهم تحت سقف الحكم الذاتي.

ومن المفارقة أيضاً أن هذا الخيار هو قريب من دعوة الكثير من قوى المعارضة العراقية لإقامة عراق ديموقراطي فيدرالي دستوري يكفل حقوق متساوية لجميع مواطنيه من جميع العرقيات والأديان، تلك الدعوة التي تبلورت في مشروع تمهيدي ناقشته الدوائر الكردية مع بعض قوى

لهذا وبعد أن بينا رغبة الكثير من القوى الدولية في دعم الحركة الكردية العراقية في مطالبتها، فيجب أن نشير إلى حرص هذه القوى على وضع سقف للطموح الكردي مشروط بعدم قيام دولة منفصلة للأكراد في العراق قد تشكل عامل جذب لبقية الأكراد في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى وأوروبا؛ وبالتالي فقد تتحول هذه الدولة إلى قوة إقليمية ذات كثافة سكانية وثروة نفطية ومعنوية وفرة مما قد يهدد الاستقرار السياسي في المنطقة^(٥٨).

وإذا كانت تركيا هي الطرف المهاجم في حالة الدولة الكردية المزعم إنشائها في العراق، فإن إيران هي الطرف المدافع الذي يتحمل نتائج الصراعات في كردستان العراقية والحروب الداخلية أو الخارجية للعراق بلبؤاء آلاف اللاجئين على أرضها. ورغم ضعف التشكيلات السياسية لأكراد إيران كما وكيفا إلا أن إيران لا تقر بحق تقرير المصير للأكراد، سواء عبر الحكم الذاتي أو أي شكل من أشكال الفيدرالية^(٥٩). ولعل مشروع الدولة الكردية المستقلة في العراق تحت حماية الولايات المتحدة بعيد إلى أذهان الإيرانيين أصداء جمهورية مهلباد الكردية التي تأسست تحت رعاية السوفييت في الأربعينيات. لهذا كما هو بادي تحرص إيران دقماً أن تكون داخل لعبة الصباغات الكردية كشريك أساسي له حق التوقيع على أي مخطط للمستقبل الكردي، وذلك عبر الدعم السياسي والعسكري والاقتصادي للكثير من القوى الكردية العراقية في صراعاتها الداخلية، وأهمها بالطبع الاتحاد الوطني الكردستاني إلى جانب الحركات الإسلامية، مثل الحركة الإسلامية بزعامة الشيخ عثمان بن عبد العزيز، وحزب الله الكردي^(٦٠).

وقد إيران هي أكثر الفواعل إحصاساً بالارتباط بين القضية الكردية والاختراق الأمريكي - الصهيوني للمنطقة بغرض السيطرة على منطقة الخليج النفطية والقضاء على استقلالية القرار السياسي لإيران التي أصبحت رمزاً للقوى الإسلامية.

ونفس المخاوف ترلود سوريا المهومة دوماً بهاجس أن تجد نفسها بين فكي كمانشة الاحتواء والحصار الاستراتيجي من المثلث الذي يضم تركيا وإسرائيل والدولة الكردية في العراق؛ مما يشكل ضغطاً عليها لا تستطيع تحملها في ظل أعباء موجهتها الطويلة الأمد مع إسرائيل، التي ستتحرك في الصراع بشكل أكثر فاعلية وقوة اعتماداً على دعم تركيا والأكراد المواليين للولايات المتحدة^(٦١). بالإضافة إلى هذا فإن الورقة الكردية يمكن أن تستغل في حرب المياه الدائرة بين سوريا وتركيا لتحكم الأخيرة في منابع المياه - الواقعة تحديداً في كردستان التركية - المتجهة إلى سوريا أيضاً إلى العراق^(٦٢). إذن فمخاوف السوريين من الأعباء الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية لتفكرة الدولة الكردية المستقلة، بالإضافة إلى احتمال تغيير الحدود الجغرافية لسوريا مع العراق وتركيا كخيلة بدفع دمشق إلى التحرك السياسي والديبلوماسي في إطار الأمن والمصلحة العامة

لدول الجوار الكردي، معلنة بشكل دائم موقفها الرافض لحق تقرير المصير للأكراد، ونتائج من تقسيم للعراق وتهديد لأمن واستقرار سوريا وغيرها من بلدان المنطقة^(١٦). وبالرغم من عدم تدخلها المباشر في الصراعات الكردية في العراق كما فعلت تركيا وإيران إلا أن صوتها كان واضحا على الصعيد الدبلوماسي والسياسي^(١٧).

الحالة التركية:

من بين حوالي ٣٥ - ٤٠ مليون كردي يعيشون على مساحة تقدر بـ ٥٠٠,٠٠٠ كيلو متر مربع؛ تعد كردستان التركية هي أكبر أجزاء كردستان من حيث عدد السكان والمساحة^(١٨). فعلى امتداد ٢٣٠,٠٠٠ كيلو متر مربع (ما يقرب من ٣٠% من إجمالي مساحة تركيا) يعيش حوالي ٢٠ مليون كردي (أيضا ما يقرب من ٣٠% من إجمالي عدد السكان)^(١٩). وفي هذا السياق فإن الباحث قد يتساءل عن مدى انطباق مصطلح "الأقلية" على الحالة الكردية، وذلك إذا ما راعينا أن باقي سكان تركيا والذين يتجاوز عددهم ضعف عدد الأكراد بنسبة بسيطة يشكلون خليطا من الأعراق والقوميات المختلفة أقرب إلى "مفيساء عرقية" مكونة من (أتراك - عرب - جركس - يونان - يهود - أرمن - لاز - جورجيين وجماعات أخرى) وإن كانت محكومة بسيادة العنصر التركي^(٢٠). لذا فإنه من الخطأ مفاهيميا أن نعتبر أكراد تركيا أقلية داخل دولة قومية؛ وذلك لعدم وجود الأغلبية العرقية واللغوية التي تستند إليها مثل هذه الدولة عادة، وذلك بغض النظر عن سياسات التنويع الثقافي بالقوة التي فرضها المشروع الكمالي منذ البداية. وهذا يتفق مع حقيقة أن معدل النمو السكاني في كردستان يتفوق على متوسط معدل النمو في تركيا، وإن كانت الكثافة السكانية في كردستان منخفضة مقارنة بباقي تركيا (باستثناء غرب كردستان)؛ نتيجة لسياسات التهجير القسري وزيادة معدلات الهجرة والحضرية^(٢١).

وكردستان التركية تحتل الجنوب الشرقي من البلاد من جبال طوروس وخليج الإسكندرونه في الغرب، إلى الحدود الإيرانية والأرمنية في الشرق، والحدود مع سوريا والعراق في الجنوب، ولخيرا يفصلها عن باقي أراضي تركيا جبال بونتيك من الشمال^(٢٢).

والتركيب الديني لأكراد تركيا يتسم بالاتساق الداخلي والتساؤل مع مثيله في العراق وإيران وسوريا، فما يقرب من ٩٩% من الأكراد مسلمون، والباقي موزعون بين الأنشورية المسيحية والنتشورية واليزيدية^(٢٣). وعلى الصعيد المذهبي فالأغلبية الساحقة هم سنة شافعية، بالإضافة إلى بضع مناهات من الألواف الذي ينتمون إلى المذهب الشيعي العلوي، ويقطنون في دير سم وماراس والأزيج^(٢٤).

ويجب أن يضع الباحث سياسات الدولة التركية تجاه الأكراد كقضية عرقية في إطار هيمنة الأيديولوجية الأتاتوركية أو الكمالية على مشروع الدولة التركية الحديثة منذ إنشائها. وهذه الأيديولوجية الشوفينية القومية تركز على التعتيم المبالغ فيه للأمة التركية بمفهومها العرقي واللغوي، والمركزية المفرطة للثقافة ولغة وتقاليد وأعراف هذه الأمة في بناء منظور الدولة وسياساتها^(٨). وهذا "الاستعلاء القومي" يستتبع للتهوين والتحقير من شأن الآخر العرقي واللغوي والحط من ثقافته ولغته ومصطلحاته وتراثه، ويلتقي نزع المشروع عن مصالحه ورغباته الوطنية والقومية^(٩). وهذا يؤدي إلى هيكلة علاقات الدولة الشوفينية بالأقليات التي تخضع لسيطرتها عبر بعدين: البعد الأول هو إعادة تشكيل المفاهيم الخاصة بوضع الأقليات وفقاً لأساطير ورؤى وأفكار ومصالح الدولة الشوفينية دون أي اعتبار لأي رؤى مغيرة بما فيها رؤية الأقلية ذاتها^(١٠). وهنا على سبيل المثال فالأكراد ليسوا أكراداً حتى وإن ادعوا ذلك، بل هم "أتراك الجبال" المتخلفون المعتمدون^(١١)، ومن ناحية أخرى فإن قمع الدولة العنيف ضد الأكراد تم تقديمه إلى الغرب في صورة إجراءات مشروعة لقمع الحركة التي هي في الأساس حركة دينية رجعية تسعى إلى إعادة تكوين الخلافة الإسلامية والدولة العثمانية بكل مدلولاتها وانعكاساتها السلبية في العقل والخيال الغربي^(١٢).

وقد استلزم هذا فرض روح دائمة من العسكرة للثقافة والسياسة والمجتمع في معاملة الأكراد، هذه العسكرة ضرورية، لتحويل القومية التركية الوليدة من قومية مدافعة إلى قومية هجومية شرسة عدوانية كما أسلفنا، وخصوصاً في ظل هشاشة إجراءات التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية ومحدودية الطبقة السياسية المزودة للنظام الجديد والمحصورة في البورجوازية - والبيروقراطية - العسكرية^(١٣).

وهكذا كانت الفترة من ١٩٢٥ وحتى ١٩٣٩ على الأقل هي مرحلة صلب حمم القمع والإبادة والتطهير ضد الأكراد؛ العدو الوحيد الممكن في ضوء أن الدول المحيطة بتركيا كانت إما محميات بريطانية وفرنسية، وإما دول قوية بذاتها كالاتحاد السوفييتي؛ مع حملة إعلامية مكثفة للدعاية لهذه الأصناف كنوع من الردع لأية معارضة ليبيرالية أو يسارية محتملة للنظام الجديد^(١٤). وهذا الطابع الكولونيالي المتوحش لحرب الحكومة ضد الأكراد لم يوجد إلا في الحالة التركية، نظراً لخصوصية الأنساق السياسية والعوامل الأيديولوجية التي حددت هذا.

وفي مواجهة انتفاضات الأكراد المتتالية تجاه ترتيبات معاهدة لوزان ١٩٢٣ (وأهمها التنازلة للشيخ سعيد عام ١٩٢٥، وفتنات لاروات ١٩٢٧-١٩٣١) تبعت الحكومة التركية سياسة منهجية للقمع والإبادة والاستئصال والاستيعاب قلمة على أربع ركائز أساسية.

١- رفض الحقوق القومية للشعب الكردي كجماعة عرقية ولغوية مميزة؛ وذلك بترسيخ مفهوم

أن الأكراد هم الأتراك الذين نزحوا من السهول إلى الجبال من قرون عديدة؛ وبالتالي تخلفوا عن المسار الحضاري العام للشعب التركي. وبالإضافة إلى هذا فإن اللغة الكردية ليست لغة بالمعنى المفهوم، بل هي أقرب إلى إحدى اللهجات المتخلفة للغة التركية.

٢- سحق أي تحرك سياسي كردي ومحاولة دمج الأكراد بالقوة عن طريق الإجراءات البوليسية والقانونية والإدارية القمعية. وقد تجلّى هذا عبر إصدار سلسلة قوانين مثل القانون رقم ٥٧٨ الصادر في مارس ١٩٢٥، والذي منح السلطات صلاحيات واسعة لنزع سلاح الأكراد وحظر صحفيهم ومحاربة نشاطاتهم تحت مسمى الحفاظ على النظام القائم.

٣- إعادة توطين الأكراد في مناطق أخرى خارج كردستان، مع تهجير الأتراك إلى المناطق الكردية، في إطار عمليات واسعة للهنمنة السكانية التي ترمي إلى تميع المسألة الكردية، وذلك عبر سلسلة من القوانين والإجراءات.

٤- العمل على ضمان التخلف الاقتصادي لهذه المنطقة، وذلك بإهمالها في خطط التنمية وجعلها مشروطة بالترتكيب الشامل، بالإضافة إلى تصف الجهاز الإداري والبيروقراطي للدولة تجاه مواطني كردستان من الأكراد^(١٥).

وهنا نجد أن هناك محددين أساسيين لاتجاه النظام التركي لإبقاء حالة التخلف الاجتماعي واللامركزية الإدارية في كردستان حتى الثمانينيات، أولاً هناك الرغبة في إبقاء السيطرة على جماهير الفلاحين الأكراد في يد الأغوات كوسطاء وحيد بين الفلاحين والمجتمع والحكومة التركية؛ وبالتالي فهم المتحكمون في الخدمات والإدارة ومستلزمات الزراعة، وهؤلاء الأغوات بدورهم اتجهت مصلحتهم نحو الانتماء في مؤسسة الحكم التركية؛ وبالتالي لإجهاد أي نزعات أو حركات انفصالية بين الأكراد^(١٦). وثانياً سيؤدي هؤلاء الأغوات دور اللجان المحلية لتعبئة الفلاحين لصالح الأحزاب التركية المتنافسة في إطار نظام حزبي يتم بالمسبولة وعدم الاستقرار^(١٧). غير أن مجمل عملية التنمية والتحديث في تركيا قد خلقت حركة هجرة واسعة للأكراد إلى غرب الأناضول أقوى من سابقتها إبان الترحيل القسري خلال تمرّدات ١٩٣٠ مما ساهم في تغيير البنية التقليدية للأقلية الكردية في تركيا وتعزيز النزعات الانفصالية والثورية في صفوفها^(١٨). وهذا أدى إلى تغييرات هيكلية في سياسة النظام تجاه المشكلة الكردية.

وكانت المسألة الكردية دائماً في قلب العملية السياسية التركية، والتحليل التاريخي يكشف لنا توافقي تطور أنماط التحالفات السياسية للأكراد مع التطور الاجتماعي للأكراد. ففي مواجهة هيمنة اليمين على السياسة التركية في الخمسينيات وأوائل الستينيات، والذي أفرز خطاباً عنصرياً استثنائياً فجاً إزاء المسألة الكردية في دوائر الرأي العام وصناعة القرار، يمكن لنا أن نرصد تحولا

ملحوظاً من الأكراد تجاه اليسار التركي الذي كان ينمو بسرعة ملحوظة في هذا الوقت.

وقد تزامن هذا التحول التاريخي مع الزخم الذي اكتسبه اليسار التركي ومطالبته في الستينيات والسبعينيات^(١١). وقد نجحت المنظمات اليسارية الكردية في تدعيم الخطاب اليساري التركي بدعوى واضحة لمنح الحقوق السياسية والحريات المدنية والحقوق الثقافية للشعب الكردي، جنباً إلى جنب مع الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي^(١٢).

غير أن هذا كان لكثير قوة ووضوحاً في المدن، وقد تجلّى هذا في انتخابات ١٩٧٣، حيث سجل حزب الشعب الجمهوري بقيادة بولنت أجاويد وبتجاهاته اليسارية نجاحاً ملحوظاً في المدن والبلدان الكردية. بينما كانت أغلب أصوات الريف لازالت خاضعة لسيطرة الأغوات؛ وبالتالي ذهبت إما لصالح حزب العدالة اليميني أو حزب السلامة الوطني بتجاهاته الإسلامية الإصلاحية^(١٣). وهذا الانقسام السياسي بين المدينة والقرية الكردية مرده إلى رسوخ الروابط الدينية في الريف التركي بشكل عام والكرد في شكل أخص. ومن ثم لعبت المؤسسات والصلات الدينية التقليدية دوراً في راب الصدع الهيكل اللغوي والثقافي بين الأكراد والأتراك^(١٤).

وقد شهدت الساحة الكردية تطوراً نوعياً بظهور حزب العمال الكردستاني (PKK) بقيادة عبد الله أوجلان، كحركة كردية خالصة تربط بين التحرر القومي الكردي الشامل وهدف الثورة الاجتماعية على المبادئ الماركسية/ اللينينية ضد أعداء الحركة الكردية؛ وهم الأغوات وطبقة كبار ملاك الأراضي من الأكراد في الريف، والعناصر الكردية المتعولنة مع الدولة التركية، بالإضافة إلى قوى اليمين الفاشي، والحركات اليسارية التركية والتي أعطت الأولوية في نضالها للثوري لهدف الثورة الاشتراكية على حساب منح الأكراد حقوقهم القومية^(١٥).

ومن الملاحظ أن الـ PKK واستمر تجهيزه في التجنة تسعت بالبراجماتية وعدم التمسك بالمعايير الأيديولوجية البحتة. فبرغم الدعوة إلى الثورة الاجتماعية فإن الحزب استخدم الروابط والعصبيات القبلية لحشد الأنصار والأكباغ، بالإضافة إلى حرصه المستمر على التقليل من نفوذ وثن الحركات اليسارية الأخرى، سواء الكردية الهوية أو التركية^(١٦).

والبراجماتية أو النزاعية تشهد لها تجلياً آخر على المستوى الإقليمي، فبرغم نظرة الـ PKK للحزب الديموقراطي الكردستاني (KDP) في العراق كحركة محافظة غير تقدمية اختزلت أهدافها في مجرد الحكم الذاتي لا الاستقلال، إلا أنه استغل المزاج الكردي العام المعادي للدولة في مواجهة التحالف المعلن بين تركيا والعراق من جهة وبين تركيا وإيران من جهة أخرى ضد الأكراد في كلتا الدولتين لعقد بروتوكول تقاهم مع الـ KDP في يوليو ١٩٨٣^(١٧). وهذا البروتوكول سمح باستخدام المناطق الكردية في شمال العراق كتواعد عسكرية ومناطق إمداد وتموين للنشاط الكردي المسلح عبر الحدود في تركيا^(١٨). وهكذا فإن مناطق الحدود بين تركيا والعراق وسوريا بالإضافة إلى إيران

أصبحت بؤراً رئيسية للنشاط المسلح للـ PKK سواء داخل أو خارج تركيا^(٣٧).

وبرغم أن العنف المبالغ فيه للـ PKK والذي دفع مسعود برزاتي زعيم الـ KDP في العراق لنقوض البروتوكول الذي سبق الاتفاق عليه، بجانب خطابه الشديد الحدة والثورية والرافض لكافة مظاهر التقليدية في الحياة الكردية - بدءاً من الدين وحتى سيطرة القبائل - قد صدم الكثيرين من الأكراد، إلا أن نجاحهم في تأسيس جبهة التحرير الشعبية الكردستانية (ERNK)؛ قد منحهم زخماً شعبياً كبيراً جعل من الـ PKK أكبر تحدياً مثله حركة كردية لسلطة الدولة في العالم الإسلامي، وذلك إذا ما راعينا أن تدهور الأوضاع المعيشية والاقتصادية في كردستان كان له الدور الحاسم في عدم فاعلية سياسة القمع المتزايد من جانب الحكومة في تهريب المواطنين. فقد ظل النموذج الاستصالي القائم على الإدماج بالعنف القسري هو الخيار الوحيد بالنسبة لأقطاب النظام التركي، وبالأخص المؤسسة العسكرية الحريصة على تماسك مكونات الشرعية الأتاتوركية ضد أي محاولة للمراجعة أو إعادة النظر. وفي هذا السياق، فإن القوة المتزايدة لحركة الإحياء الإسلامي في تركيا في الثمانينيات والتسعينيات كانت دافعاً لمزيد من التشدد ضد كل الذين يتم تصنيفهم في مربع أعداء الأتاتوركية، وهذا يشمل الأكراد بطبيعة الحال^(٣٨).

غير أنه مع مطلع التسعينيات أصبح من الممكن رصد بعض المتغيرات في الساحة السياسية التركية إزاء المسألة الكردية، وكان التغيير الأكثر وضوحاً في خطاب الرئيس تورجوت أوزال، الذي بدا أنه يتعدى رويداً رويداً عن إصرار العسكريين على سحق الـ PKK وباتجاه حل سلمي؛ يهدف لاستيعاب الـ ١٢ مليون كردي في جنوب شرق البلاد، والذين أظهروا قدرتهم واستعدادهم لقبول تحدى الاستقلال الذي انتهجته الجمهورية التركية منذ نشأتها^(٣٩). ففي عام ١٩٩١ أعلن أوزال قبوله بفكرة حكم ذاتي للأكراد في شمال العراق في إطار تسويات ما بعد حرب الخليج الثانية، بل والقبول بفتح مكتب رسمية للأحزاب الكردية العراقية لرئيسية الـ KDP و PVK في تركيا^(٤٠). وفي ربيع ١٩٩١ قدم الرئيس أوزال مشروع قانون للبرلمان لإلغاء القانون ٢٩٣٢، والسماح باستعمال اللغة الكردية في المجتمع باستثناء التعليم والطبوعات والإعلام^(٤١). ونستطيع أن نرصد عدة محددات وراء هذه المتغيرات.

أولاً: فشل السياسات الاستصالية في تحقيق أهدافها وعجز النموذج الأتاتوركي الإدماجي عن تنويع الأقلية الكردية وقد تفرز هذا الفشل رصيداً كبيراً من الخسائر والتفككت البشرية والمادية بلغت حوالي مليار دولار^(٤٢).

ثانياً: المتغيرات الدولية، وتمثلت في انتهاء الحرب الباردة، وظهور ما يسمى بالنظام العالمي الجديد وظهور خطاب ليبرالي جديد عبر دوائر الحكم والإعلام العالمية يدعو إلى تسوية كل المشاكل

والأوضاع المتعلقة، ووضع حلول تاريخية للتضايك المفصلية الصراعية في العالم، كأحد مستلزمات عالمية الاقتصاد والتجارة الدولية، ومنها أوضاع الأقليات الإثنية والدينية والطائفية^(٣٣).

ثالثاً: فشل الحكومة التركية في بناء شبكة تحالفات مع الدول الإسلامية الأخرى التي تواجه نفس الإشكالية الكردية، فالصراع الاستراتيجي بين تركيا وسوريا على موارد المياه وعلى التماسك الإقليمي كان عائقاً أمام أي تنسيق بين البلدين. ناهيك عن حقيقة أن سوريا قد نجحت نسبياً في استيعاب الأقلية الكردية على عكس الدول الأخرى، بل وأن سوريا قد أصبحت قاعدة خلفية لأوجان وقيادات الـ PKK منذ فرارهم من كردستان التركية عام ١٩٨٣^(٣٤). أما بالنسبة للعراق فبرغم التعاون الظاهري بين البلدين (سمحت العراق للقوات التركية بالتوغل في شمال البلاد إذا استلزمت مطاردة الانفصاليين الأكراد ذلك)، إلا أن طبيعة الحدود الجبلية الوعرة بين البلدين - حيث المراقبة تصبح أمراً شاقاً إلى جانب المساعدات التي قدمها الـ PKK للحكومة العراقية وخاصة المعلومات الخاصة بالـ KDP وتحركات القوات التركية- قد قللت من النتائج المنتظرة للتنسيق الظاهري بين البلدين^(٣٥). وأخيراً فإن تطورات الحالة الكردية في العراق كانت دائماً تشكل أعباءً ثقيلة على تركيا، التي كانت مرغمة لتحمل موجتين كبيرتين من اللاجئين الأكراد العراقيين الفارين، أولاً من القمع الوحشي بالفازات السامة الذي استخدمه نظام صدام حسين في أغسطس ١٩٨٨ والذي بلغ عددهم ٦٠ ألفاً، أما الموجة الثانية فقد بلغت ما يقرب من نصف مليون لاجئ في أبريل ١٩٩١ في أعقاب حرب الخليج^(٣٦). وفي الحالتين فقد ساهم هذا في إنكسار الشعور الوطني والتماسك القومي في صفوف أكراد تركيا، مما شكل مؤثراً على فكرة لكي تعيد للنظر في سياستها التقليدية إزاء المسألة الكردية. أما بالنسبة لإيران فبرغم العلاقات الغير الودية بين الحكومة الإسلامية والـ PKK نظراً للعداء الأيديولوجي، إلى جانب معاداة الـ PKK للـ KDP الذي يمثل الحليف الكردي الرئيسي لإيران في العراق حتى التسعينيات، إلا أن البحث لا يجد تعاوناً بين إيران وتركيا في هذا الشأن. وقد تجلّى هذا في ازدياد معدلات تهريب الأسلحة عبر الحدود التركية الإيرانية، وشراء الـ PKK للأسلحة من الحرس الثوري الإيراني، للدرجة التي دفعت الرئيس أوزال لطلب التعاون مع إيران بغرض ضمان أمن الحدود في فبراير ١٩٨٨^(٣٧). إذن فالمفارقة أن الـ PKK كان أكثر نجاحاً من الدولة التركية في إقامة تحالفات إقليمية مع سوريا والعراق وإيران على أساس المصالح المشتركة والمتغيرات الإقليمية والدولية.

وبرغم هذه الدوافع لمرجعية سياستها التقليدية إلا أن تركيا قد تبعت منهج "خطوة للأمام، خطوتين للوراء"^(٣٨). فعقب إلغاء القانون ٢٩٣٢ بفضل جهود لوزال، تقدم الرئيس التركي في اليوم نفسه بقانون لمكافحة الإرهاب، يتصف بالبطش والشدّة، والقسوة من حيث توصيفه للإرهاب كأي "فعل يهدف إلى تغيير خصائص الجمهورية"^(٣٩). وهذا الوصف الانخفاض يتسع بطبيعة الحال ليشمل أي فعل ديمقراطي سلمي للأكراد للتعبير عن مطالبهم سواء بالتظاهر أو النشر. وهذا التناقض

نلمحه أيضًا في صفوف اليسار المعارض، فيعد أن كان الديموقراطيون الاشتراكيون هم أول المطالبين بإعادة النظر في الشأن الكردي؛ عادوا وقاموا بمهاجمة أوزال وسياساته التصحيحية السابق ذكرها بوصفها خروجًا عن الموروث الأتاتوركوي^(٤١). وهذه التناقضات لا تدل على انقياد القيادات التركية إلى ضرورات التناقص الغربي، بقدر ما تدل على صعوبة إحداث تغيير في بنية السياسة التركية الرسمية لئلا الأكراد، بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الشرعية الأتاتوركوية القومية العلمانية التي قامت عليها الجمهورية التركية الحديثة.

ومنذ البداية كانت الرابطة الإسلامية مثار تساؤل كبير بالنسبة للحركة الوطنية الكردية، فالاتجاه الإسلامي عند بعض القطاعات الكردية قد شكل قوة جذب لهذه القطاعات للمحيط الإسلامي السني الواسع في تركيا في مواجهة العلمانية الرسمية والأقلية العلوية بتناصرها التركية والكردية^(٤٢). غير أن ضعف الفكرة الإسلامية أو لنقل تراجعها بشكل عام في تركيا العلمانية كان كفيلاً بتحويل هذه الرابطة إلى مجرد تأييد انتخابي لحزب الطريق القويم (ورث حرب العدالة) والـ ANAP، في مقابل تأييد الاشتراكيين الديموقراطيين السائد بين صفوف أكراد المدن^(٤٣). ولكن الإحياء الإسلامي في صفوف المجتمع التركي ومؤسساته في الثمانينيات كان له مردوده على الجانب الكردي. وقد شكل أحد التنظيمات الإسلامية الكردية الراديكالية - التي ظهرت في منتصف ١٩٩١ وتستمد مرجعيتها من الثورة الإسلامية في إيران - تهديدًا مستمرًا للقومية الكردية العلمانية وتنظيماتها وبالأخص الـ PKK. وقد تجلّى هذا عبر حملة الاغتيالات والتفجيرات التي نفذها حزب الله ضد المهنيين والصحفيين، المحسوبين كعشاقين للـ PKK، المنعوت بصفة الإلحادية ومحاربة الإسلام وممالة اليسار التركي على حساب اليمين؛ الأكثر تعلقًا مع الإسلام السني^(٤٤).

وفي المقابل فإن الـ PKK كتنظيم دفاعي لجأ إلى مخاطبة القيم الإسلامية وإمماجها في توجهاته، ولكن بشكل مختلف عن التوجهات الدينية التقليدية. فالإسلام أصبح في نظر الـ PKK منهجًا صالحًا للتحرر الاجتماعي وثورة العدالة الاجتماعية^(٤٥). كما أن العالمية الإسلامية لا تتعارض مع الوطنية الكردية، حيث إن القرآن قد اعترف بالروابط القومية والوطنية. وهنا فإن الـ PKK يبغي استخدام المجال الديني الإسلامي برموزه وشفراته كرصيد إضافي لتبني الهوية الكردية، وإعطاء شرعية إضافية للمواجهة العرقية بين الأكراد والأتراك من جانب الأكراد أكثر من اعتناقه للإسلام كمرجعية جديدة للعمل السياسي والاجتماعي. وقد برزت جماعات عديدة من داخل الـ PKK لتنادي هذا الغرض مثل: الحركة الإسلامية، والحزب الإسلامي الكردي (PIK)، ورغم أن هاجس دفع تهمة الإلحاد عن الحركة والرغبة في كسب قواعد تأييد جديدة في صفوف الشيوخ وعلماء الدين كان موجودًا في ذهن لوجلان؛ إلا أن الباحث لا يسهه إلا أن يرصد البعد الاستراتيجي ورغبة الـ PKK في تصنيف العلاقات مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ للحصول على قواعد للعمل والإمداد من

داخل الأراضي الإيرانية. وقد ظهر هذا في خطاب أوجلان في ١٩٩٠ الذي عدد الجوانب الإيجابية للثورة الإسلامية^(٤٥).

وجاء مشروع تنمية جنوب شرق الأناضول (GAP) كمحاولة من الرئيس أوزال لتقديم حل اقتصادي للمسألة الكردية بالنظر إلى التخلف الاقتصادي لجنوب شرق البلاد. إلا أن الفائدة الاقتصادية من هذا المشروع كانت لا تقع في الأجل المنظور، في ضوء أن مستلزمات التنمية الضرورية التي تشمل القضاء على هيمنة طبقة الأغوات على الأراضي الزراعية، وإدخال نظام تعليمي شامل على أساس اللغة الكردية تم تجاهلها من السلطات، وذلك لأنها تتعارض مع سياسة الدولة للتحكم في كردستان^(٤٦).

ولكن مع مطالع التسعينيات، وفي ظل تعرض مواقع PKK في الجنوب اللبناني للخطر العسكري الإسرائيلي في ضوء التحالف التركي/ الإسرائيلي، وعدم الثقة في النوايا السورية بخصوص تقييم الدعم والمساندة (وهذا طبيعي في ضوء استخدام سوريا لورقة PKK كورقة ضغط أخيرة في لعبة المعلومات والتنازلات مع تركيا - بخصوص المياه - بمراطها المتقلبة بين الود والعداء)، وعدم إمكانية أن تقوم إيران تحت حكم الرئيس خاتمي بسياسته الخارجية الإصلاحية. بهذا الدور، في ظل هذه الظروف لم يجد PKK إلا شمال العراق كمساعدة مناسبة لمواصلته حربه العسكرية مع تركيا^(٤٧). وهذه الخطوة استجرت لفكرة للتورط الدائم كفاعل رئيسي في صراعات القوة في شمال العراق في أعقاب حرب الخليج الثانية. وهذه الفترة أيضاً شهدت مرحلة جديدة من تحويل العمل السياسي الكردي، بتأسيس البرلمان الكردي في المنفى في بروكسل في ١٩٩٥/٤/١٢، وتفعيل عدة قنوات إسلامية وثقافية في أوروبا لخدمة القضية الكردية وأهمها محطة تلفزيونية خاصة (ميد تي في). أيضاً فإنه وفقاً لآراء لفرقة فإن PKK توجد له مصكرات تدريب في خارج الشرق الأوسط، وأهمها في اليونان. وهنا ينبغي الإشارة إلى أن الجناح السياسي لحزب العمال الكردستاني وجبهة كردستان للتحرير الوطني قد شكلتا في العاصمة اليونانية أثينا عام ١٩٩٤^(٤٨). بل إنه في عام ١٩٩٨ جرت اتصالات مع PKK عرضت عليه المشاركة باسم الأكراد في لجنة مشرفة على مشروع بناء خط أنابيب لنقل النفط من أذربيجان إلى تركيا (وهذا المشروع وقتت وراءه الولايات المتحدة وإسرائيل وبعض دول آسيا الوسطى مثل كازاخستان وأذربيجان)^(٤٩).

وقد بلغت عملية التحويل ذروتها في عامي ١٩٩٨ و ١٩٩٩ بفعل الجدل العالمي الذي أثير حول عبد الله أوجلان واختطافه من كينيا على يد أجهزة الاستخبارات التركية. وقد بدلت هذه التفاعلات بتصاعد حدة الخلافات بين تركيا وسوريا بخصوص الدعم الذي تقدمه الأخيرة لأوجلان الذي يقيم في أراضيها، وبالتحديد في وادي البقاع اللبناني التابع لسيطرة سوريا. ومن ناحيتها أكدت دمشق أن هذا التصعيد نتاج طبيعي للحلف العسكري التركي الإسرائيلي الذي يضغط على دمشق لموقفها.

الرافض لمخطط التسوية السلمية بالشرق الأوسط، بالإضافة إلى تغنت أنقرة بشأن تسوية مسألة المياه والحدود، والتي تجمد الحوار بشأنها منذ عام ١٩٩٥^(٥٠).

على أية حال فإن هذه الأزمة لفتت بخروج لوجلان من سوريا إلى أوروبا لاستغلال المنابر الإعلامية والثقافية وتقديم القضية بشكل مماثل لقضية الجيش الجمهوري الإيرلندي أو إقليم الباسك في إسبانيا. وهذا الطرح بدا ضرورياً لكسب دعم الرأي العام الأوروبي للمطالب الكردية المحددة التي قدمها لوجلان، والتي تحوم حول الصيغة الفيدرالية لدخل تركيا الموحدة، وضمان الحريات الثقافية والسياسية للأكراد، وعودة اللاجئين الأكراد، ووقف العمليات العسكرية ضد الأكراد^(٥١). وقد استوعب لوجلان حقيقة أن مثل هذه الصيغة سوف تجد صدى لدى الدوائر الأوروبية في ظل الدعم الغربي المعلن للصيغة ذاتها في شمال العراق، وتقبل الذخيرة الأوروبية لها كحل لمشروع للمساواة الكردية التي تم الترويج لها إعلامياً في تداعيات المواجهة مع نظام صدام حسين. ومن ناحية أخرى فإن لوجلان كان على وعي بأن هذا الحل صار هو البديل الواقعي الممكن في ضوء الخسائر البشرية الباهظة التي تكبدها الـ PKK في حربه التحريرية ضد الفترة^(٥٢).

وحتى خروجه من إيطاليا في ١٥ يناير ١٩٩٩ بدا أن لوجلان قد حقق العديد من المكاسب للقضية الكردية على الصعيد الإعلامي أمام عجز تركيا عن إقناع الدول الأوروبية بتسليمه أو محاكمته بتهمة الإرهاب والتخريب (وكان السجل التركي السيئ في مسألة حقوق الإنسان ورغبة تركيا الملحة في الانضمام للاتحاد الأوروبي من الأسباب الهامة في الهزيمة السياسية والديبلوماسية التي منيت بها أنقرة في هذه الفترة)^(٥٣). شير أن الرد التركي كان حاسماً حين نجحت بمساعدة أجهزة المخابرات الإسرائيلية والأمريكية؛ للتيقن قدمتا المعلومات بخصوص تنقلات لوجلان ومحطته الأخيرة في العاصمة الكينية نيروبي، في اختطاف لوجلان ونقله إلى تركيا لمحاكمته أمام محكمة أمن الدولة العليا بتهمة تنظيم حركة انفصالية لتفريق وحدة البلاد، مما أدى إلى مصرع ٣٠٠ ألف شخص في عمليات عسكرية ضد الدولة (لاحظ الخطاب القانوني المستبعد للمشكلة الكردية والأهداف السياسية لحركة لوجلان ومدى مشروعيتها السياسية والأخلاقية)^(٥٤).

وكان اعتقال لوجلان بمثابة صدمة عنيفة لمناصري حقوق الإنسان في العالم، وضربة موجعة للقضية الكردية، مما جعل ردود الأفعال شديدة الشراسة. فعلى مدى عدة أيام اندلعت التظاهرات وأعمال الاحتجاج الكردية عبر أوروبا. لما حلى الصعيد السياسي الداخلي فكان الحدث مثار إجماع واسع من جميع القوى السياسية في تركيا سواء حزبي اليمين الرئيسيين: حزب الطريق القويم، والوطن الأم، وحزب اليسار الديمقراطي، وحزب الفضيلة الإسلامي، وحزب الحركة القومية نو النزعات القومية المتشددة، بالإضافة إلى المؤسسة العسكرية، والرأي العام. حيث أكدت كل هذه القوى على شرعية ما حدث، ولحقية تركيا في محاكمة لوجلان ورفض التدخل الخارجي في النظام

القضائي التركي والشنون الداخلية للبلاد، وقد ركز خطاب هذه القوى على أن القضاء على أوجلان هو الخطوة الأولى للتخلص من الـ PKK وتحقيق الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية في جنوب شرق البلاد.^(٥٥)

وإن كانت الولايات المتحدة قد نفت تورطها في العملية؛ إلا أنها أيدت تركيا في موقفها. بينما اجتمعت الدول الأوروبية كنزسا وإيطاليا وبلجيكا وهولندا وألمانيا على لحد على ضمان محاكمة عادلة لأوجلان، والربط لادانم بين محاكمة "الأنشطة الإرهابية العنيفة" للـ PKK وتوفير حل ديموقراطي للمشكلة الكردية. وبالتالي تم تكيف القضية الكردية ضمن أجندة خطاب حقوق الإنسان^(٥٦). وبدا الأمر وكأن رغبة تركيا في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي هي المدخل للفعال لإعادة تشكيل سياستها الداخلية إزاء الأقليات وحقوق الإنسان؛ لتتاهي مع الوضعية السياسية والقانونية والذهنية والثقافية السائدة في أوروبا^(٥٧).

بالإضافة إلى هذا؛ وعلى الصعيد الكردي فقد ركزت الحركات الكردية العراقية - إلى جانب دعوتها إلى محاكمة عادلة لأوجلان - على دعوة لفترة إلى تقديم حل تاريخي يتضمن الاعتراف بالحقوق القومية والثقافية للأكراد، والأهم أنها - سواء في خطاب الـ KDP أو الـ PUK - لم تكن إدانة واضحة لسياسات لفترة في هذا الشأن، بل قدمت الموضوع ضمنياً على أنه صراع ثنائي بين طرفين اختلطت فيه المصالح والروى والمرجيات (دون توضيح المرجعية والممارسة الاستثنائية الأصلية في السياسة التركية إزاء الأكراد). وعلى الجانب الآخر فقد حرصتا على تمييز أنفسهما عن حزب العمال الكردستاني ونشاطاته شديدة العنف والقسوة^(٥٨). ولعل هذا الموقف يعكس مرحلة الهدوء النسبي وتوازن القوى الذي ساد كردستان العراقية منذ عام ١٩٩٨، بالإضافة إلى رغبتهما في عدم مناهة تركيا وحليفاتها الولايات المتحدة (الحامي الاستراتيجي الأساسي لأكراد العراق من تسلط بغداد). وهنا فإن التشرذم الكردي التقليدي قد تمدد؛ ليشمل قبول وضعية المفعول به في سياسات فرق تسد، والتخلي عن الاعتبارات القومية والتاريخية والعقلانية والاستراتيجية طويلة المدى لصالح توازنات تكتيكية وموزين القوى الدولية.

وبشكل عام فإن عملية اختطاف أوجلان جاءت في سياق رغبة المؤسسة العسكرية التركية في ترسيخ سلطتها على عملية صناعة القرار وهيمنة الأيديولوجية للكمالية الأتاتوركية، في ظل مؤثرات لبدء عملية تكريجية من مراجعة هذه الأيديولوجية، وقد تجلى هذا مع تصاعد الإسلام السياسي بحزبه الرفاة والفضيلة. على الساحة السياسية وجدة خطاب الرئيس الراحل تورجوت أوزال الذي دعا إلى البرلمانية السياسية والحوار لحل المشكلة الكردية بعيداً عن أي تحيزات أيديولوجية مسبقة^(٥٩). ولعل الوفاة المفاجئة لأوزال في ١٩٩٣ قد منعت من لعب دور مماثل لدور شارل ديغول في إنهاء أزمة الاستعمار الفرنسي للجزائر؛ وبالتالي انهيار وقف إطلاق النار وعاد الطرفان مرة أخرى إلى أساليب القمع الوضعية المتبادلة ضد المدنيين والموظفين والضباط

والجنود والإداريين، والمتوقع استمرارها مع تصاعد نفوذ حزب الحركة القومية المتشدد عبر الانتخابات البرلمانية الأخيرة.

الحالة الإيرانية:

تعد إيران هي الحلقة الأضعف من ناحية النزعة القومية الكردية - الأكثر تبلوراً في تركيا والعراق. غير أن فراغ السلطة والقوة الذي صاحب ظروف الحرب العالمية الثانية قد منح الفرصة للتعجيل بالوعي القومي لأكراد إيران لدرجة إنشاء جمهورية مهاباد المستقلة (إحدى أعلى درجات تبلور القومية الكردية في العصر الحديث) ^(١). غير أن عدة قرون من موروث وإمكانيات الدولة المركزية في طهران مكنتها من القضاء على هذه الجمهورية في نهاية الأمر، مستغلة للثقافة القبلية المهيمنة على المجتمع الكردي والمولدة للتشرذم والانقسام. بالإضافة إلى رصيد تاريخي من التوظيف الذكي للمسألة الكردية لخدمة الأهداف الخارجية لإيران استمراراً من العهد الصفوي وحتى الآن ^(٢).

ففي عام ١٩٤١ ومع تدخل الحلفاء لخلع رضا شاه الموالي للنازية، وتقسيم البلاد إلى دائرة نفوذ بريطانية في المشرق بالإضافة إلى كرمشاه في جنوب كردستان، ودائرة نفوذ روسية في شمال وغرب البلاد، تحررت كردستان الإيرانية في شمال غرب البلاد من سيطرة الحكومة والإدارة المركزية في طهران. غير أن سوء قراءة تفاعلات المصالح الدولية أدى بالأكرد إلى الاعتقاد الخاطئ في إمكانية الاعتماد على دعم هاتين الدولتين من أجل الاستقلال، بينما كانت بريطانيا - في ضوء تجربتها المريرة مع التكوينات القبلية في الهند والأكرد المتمردين في العراق بالإضافة إلى تحسبها لتحفظات تركيا على تشجيع الأكرد الإيرانيين - أبعد ما تكون عن دعم أي نزعة كردية انفصالية، بل كانت أقرب إلى حث طهران على تقديم بعض الإصلاحات والتنازلات الخاصة بالأراضي والإدارة الكردستانية، وهي تنازلات تنور في مجملها في تلك المتطلبات والضرورات القبلية لا القومية ^(٣). ومن ناحية أخرى فإن الوجود العسكري الموفيتي في المناطق الكردية - والذي منع دخول قوات طهران إليها - وإن كان مبالاً إلى لحظة الجماعة الكردية وتقليل حجم ولائهم وارتباطهم بالسلطة المركزية، إلا أنه لم يكن راعياً في تكريس الانفصال ^(٤).

وكانت التحولات الاقتصادية والاجتماعية المصاحبة لتقليل النشاط الدعوى للقبائل الكردية مع منتصف القرن العشرين دافعة لزصاء القبائل الكردية والأعوات إلى إدراك أنه - في ظل حكم طهران المركزي - لا يمكن لهم الاحتفاظ بنفوذهم التقليدي في الميامة الحضرية (نفوذهم كان يقوم على ملكيتهم الزراعية الكبيرة) إلا بالانتماج في نظام الحكم والإدارة المحلية، وهذا استتبع تواجداً

مكتفاً وصراعاً عنيقاً بين زعماء القبائل الأكراد في المدن الكردية. وقد أدى هذا للتشردم إلى السماح ببروز طبقة جديدة من متعلمي المدن تحمل ديناميكية وقدرة أكبر على الحركة^(٩). وقد تجلّى هذا مع إنشاء جماعة كومالة (JK Society) المهمة بنقل نفوذ شيوخ القبائل والطرق الصوفية وتقوية للصلات مع أكراد العراق وتركيا عبر الحدود^(١٠).

ومن اللافت للنظر أن للاتحاد السوفييتي اهتمام أكثر بالتأثير على أكراد إيران؛ حيث النفط له الأولوية القصوى في ظروف الصراع الدولي الحاد في الثلاثينيات والأربعينيات، بالإضافة إلى أن جمهورية أذربيجان السوفيتية بامتدادها البشري والجغرافي والعرقى في أذربيجان الإيرانية، والمناطق الكردية المتاخمة يمكن أن تكون هي الأداة الملائمة للتوغل في المنطقة^(١١). لذا كان الاتجاه السوفييتي نحو تشجيع زعماء الأكراد على التمرد على طهران، ولكن ليس لتشكيل دولة كردية بل للاتحاد مع جمهورية أذربيجان الإيرانية^(١٢). غير أن التصميم للكردي قد اضطر السوفييت إلى انتهاز أطروحة حقوق الأقليات والترويج لفكرة أن الاتحاد السوفييتي هو الأكراب دوماً لإعطاء الحريات الثقافية والسياسية للشعوب التي تتميز بلغات وثقافات متباينة^(١٣). (لاحقاً تخلى الاتحاد السوفييتي عن جمهورية مهاباد الكردية عام ١٩٤٦ وذلك في مقابل امتيازات للنفط التي وصلوا إلى اتفاق بشأنها مع الحكومة الإيرانية في ١٩٤٦/٤/٤) في تجل جديد لسيولة فمات التحالفات التي تدور حول المسألة الكردية^(١٤).

وبعد انهيار جمهورية مهاباد دخلت القضية الكردية الإيرانية مرحلة من الجمود النسبي في ظل عجز الـ KDPI عن بناء تحالف سياسي مع حلفائه الطبيعيين من اليسار الإيراني^(١٥)؛ لتخوف الأخير من النزعة الانفصالية التي بدأت تظهر في الأحداث السياسية في إيران، والتي وضعت محاور استقطاب عنيفة بين الشاه والمؤسسة العسكرية السلطوية في مواجهة للبيرالبين الديموقراطيين تارة، واليسار تارة أخرى^(١٦)، مما دفع الشاه إلى تعزيز سلطته المركزية على كافة مناطق البلاد (لدرء أي خطر كردي محتمل غير مرحب به في هذا الصراع، كتعبير عن طموح المناخ السلطوي بشكل عام في البلاد)^(١٧). وعلى الجانب الآخر فإن قوى المعارضة - رغم عدم تقبلها للقمع العرقي ضد الأكراد - إلا أنها تمسكت بوحدة البلاد والحكم المركزي^(١٨). وهذه الوضعية السياسية قد ولدت رد فعل مماثل في الحدة - على مستوى الخطاب - من الـ KDPI، الذي مزج أهدافه الاشتراكية التحريرية بإطلحة الملكية واستقلال كافة أراضي كرمنان لتوحيدها فيما بعد في كيان واحد مستقل بذاته^(١٩). وهذه النقطة النوعية في الخطاب - غير ملائمة من الأكراد الإيرانيين - تأثرت أيضاً بسياسة القمع التي اتبعتها الدولة (وإن كان لم يصل إلى حد العنف الاستتصالي كما في الحالة التركية) ، إلا أنها فرضت الأحكام العسكرية على المناطق الكردية ومنعت استخدام اللغة الكردية في التعليم أو الوسائط الثقافية وجعلت الإدارة والحكم المحلي في يد الحكومة المركزية في طهران. ومن ناحية أخرى فإن الحكومة قد استغلت سيطرتها على مناصب الحكم المحلي لتشعل الصراع العرقي بين الأقليات،

حيث عهنت بأعمال الشرطة والأمن السياسي والإدارة في أذربيجان إلى الأكراد، وبالعكس كلفت الأذريين بهذه المناصب في كردستان، وهذا يكتل إجهاض أي إمكانية لانتقال شعبي حول سلطة محلية قد يغريها بإعلاء رايه التمرد، بالإضافة إلى إلهاء الأكراد والأذريين، بل والأشوريين بالصراع مع بعضهم البعض^(١٦).

ومن ناحية أخرى فإن إيران كانت تخشى أن يشكل الأكراد نقطة ضعفهم الاستراتيجية في مواجهات الحرب الباردة، حيث كانت إيران أحد القواصل الرئيسية في سياسة الأحلاف العسكرية الغربية لاحتواء النفوذ السوفييتي في المنطقة مثل حلف بغداد وغيره من التكتلات والأحلاف^(١٧)، وكان الهاجس الإيراني من الحلم السوفييتي - الذي يرجع إلى عهد القيصر بطرس الأكبر - بالوصول إلى مياه الخليج العربي لدافنة يجد له أستاند واقعية، حيث تبدى النفوذ المادي والمعنوي السوفييتي على الكثير من القبائل الكردية^(١٨). وقد ساعد من مخاوف الإيرانيين التأثيرات المحتملة للإذاعة الكردية التي تبث من القاهرة والموجهة ضد النظام الهاشمي في العراق، على أكراد العراق وبالتبعية إخوانهم في إيران. وهذه الاحتمالات قد بلغت أوجها مع سقوط الهاشميين في عام ١٩٥٨ ومجيء عبد الكريم قاسم عبر تحالف مع الأكراد إلى السلطة في بغداد؛ مما أثار بتحريك كردى واسع في إيران بدعم من موسكو وبغداد بل وربما من القاهرة المعادية لسياسة الأحلاف التي انخرطت فيها إيران^(١٩).

ومع اندلاع الثورة الإسلامية وسقوط النظام الشاهنشاهي -وهى خطوة رحب بها، بل وساهم الأكراد بقدر ما فى التعجيل بها- بدت واضحة علامات صدام مقبل بين الأكراد والجمهورية الإسلامية. فالأخيرة لا زالت بعد فى مرحلة تأمين الدولة وتوفير ضرورات الانتقال من الثورة إلى الدولة بكل دلالاتها، مع هولجس التداخل الخارجى لضرب للثورة؛ وبالتالي كان احتمال تقهت الأراضى الإيرانية لهو احتمال مزعج للجمهورية الإسلامية، إضافة إلى أن الانتماء الوطنى لإيران الموحدة لهو أمر مفروغ منه فى بنية الخطاب الإيراني الإسلامى شأنه شأن الخطابات الإيرانية الأخرى^(٢٠). ومن ناحية ثالثة، ومن المنظور الإسلامى الخالص، فأى خطاب عرقى قومى يؤدى إلى تقهت الدولة المسلمة مرفوض دينيًا وغير مقبول عمليًا فى مواجهة الأخطار المهددة بالمسلمين^(٢١). لذا فإن أقصى ما يمكن أن يناله أكراد إيران هو المساواة فى الحقوق والواجبات كمسلمين طبقا للمرجعية الإسلامية^(٢٢). وعلى الجانب الآخر فإن الأطر الجامعة - سواء كانت شاهنشاهية سياسية أو إسلامية عقائدية - ظلت منظورًا إليها بعين الشك من الأكراد، الذين مالوا مع الخطاب اليسارى الإيراني العام المطالب بدولة ديموقراطية علمانية توفر الحرية والمساواة للجميع^(٢٣).

وبشكل أو بآخر فإن النظام الإسلامى الجديد لم يكن ليقبل تنفيذ مطالب الأكراد التى تتمحور حول استقلالية كل كردستان كوحدة إدارية مستقلة داخل فيدرالية إيرانية، وقد طالبوا بأن تشمل مساحة

كرستان آذربيجان ذات الأغلبية الأثرية ، وكرمنشاه وإيلام ذات الأغلبية الشيعية مذهبياً وللورية عرقياً^(٢٤).

وفى هذه الظروف لم يكن النظام الإيراني قادراً إلا على عرض تقديم الحقوق الثقافية واللغوية للأكراد وتعديل الدستور الإسلامي (لم يتضمن فى نسخته الأولى لية إشارة إلى الأكراد ولو كإحدى الأمم والشعوب المكونة لإيران) لينص على احترام الشعائر الدينية للسنة فى المناطق السنية^(٢٥)، وبالتأكيد لم يثل هذا العرض موافقة الأكراد، ولنتهى الأمر بانفجار الاشتباك المسلح بين الأكراد والباسدران (الحرس الثورى) ذى الصبغة الأيديولوجية^(٢٦). ومما فاقم الأمر هو استخدام الورقة الكردية فى الصراعات الداخلية على السلطة فى النظام الجديد، فكتبت تهمة للتساهل مع الانفصالية الكردية أحد الأسباب للإطاحة بحكومة مهدى بازرجان والرئيس "ابو الحسن بنى صدر"^(٢٧). وكان هذا الاتهام يستخدم بين مختلف التيارات السياسية المتخاصمة كأداة لنزع المشروعية من الطرف الآخر^(٢٨).

وعلى الناحية الأخرى فقد عانى الأكراد الإيرانيون من التشرذم والانقسام بين الـ KDPI صاحب الشهرة والموروث التاريخي، والحزب الديمقراطي الكردستاني العراقى بقيادة الإخوة برزائى ولذى نجح فى اختراق شمال كردستان الإيرانية، حيث التبادل الناطقة باللهجة الكرمانجية، ومنظمة كوماالا التى تم إحيائها من جديد عام ١٩٧٨ بتوجهاتها اليسارية المaoوية فى جنوب كردستان الإيرانية والرافضة للتوجهات "البورجوازية النخبوية للـ KDPI"^(٢٩). وخطاب كوماالا هو بالدرجة الأولى مقارب لخطاب الـ KDPI فى تركيا من حيث رفضه التوجهات المaoالية لموسكو والمهيمنة على الأحزاب اليسارية التقليدية؛ كحزب تودة فى إيران، وطروحه القومية الشيعوية الكردية القائمة على تعبئة جماهير الفلاحين والعمال والطبقة المتوسطة الكردية عبر شبكة من الخدمات الشعبية^(٣٠). وهذا الموقف المتصلب بطبيعة الحال يضعف من فرصة الـ KDPI وغيره من الحركات المعتمدة فى تشكيل جبهة تفاوضية متحدة للوصول إلى حل سلمى توفيقى مع الحكومة فى طهران؛ مما أدى إلى انهيار المحاولات المتتالية للوصول إلى وقف إطلاق النار فى ١٩٧٩ و ١٩٨٠^(٣١).

ومن اللافت أن خطاب بعض علماء الدين الأكراد الميل إلى الليبرالية أو الراكالية اليسارية فى الشؤون القومية والاجتماعية - ربما تحت تأثير الخطاب الدينى الثورى للجمهورية الإسلامية والإمام الخومينى. (ولعل الشيخ عز الدين الحسينى عالم الدين الثورى فى مهلباد الذى أصبح رمزاً للمقاومة الكردية هو مثال لهذا) - قد ساهم فى تهيئة الجو لمزيد من التجنيد الشعبى لمنطقة كوماالا وغيرها من الحركات اليسارية^(٣٢). ولخيراً فإن الصف الكردى قد شهد مزيداً من الانقسام بوجود العديد من ملاك الأراضى والمحافظين الذين استفادوا من انهيار النظام الشاهنشاهى فى استعادة الأراضى التى فتقوها فى الإصلاح الزراعى، وهم بطبيعتهم أميل إلى التعاون مع السلطة المركزية - لئلا كان النظام - ضد خصومهم القليلين (وهؤلاء يجدون سنداً لهم فى بعض علماء الدين الأكراد - ذوى التأثير

الواضح عبر المدارس الدينية - الذين وإن كانوا معظمهم سنة إلا أن اتجاهاتهم المحافظة تجعلهم يفتون في مريح الوضع القائم الذي تحافظ عليه السلطة المركزية^(٣٢).

وتظل مشكلة أكراد إيران ملتزمة بالبعدين العرقي والمذهبي؛ ففي إيران تشكل الأقليات غير الفارسية حوالي نصف عدد السكان (الأكراد والعرب على الحدود العراقية، الأذربيجان والتركمانيون على الحدود التركية والسوفيتية، البلوش على الحدود الأفغانية والباكستانية). وهنا فإن أي خطاب حول إعطاء حقوق قومية لأي من هذه الأقليات يتم تفسيره على أنه خطاب انفصالي اتسلاخي يؤدي إلى تشجيع الأقليات الأخرى على السير في نفس الطريق، ومن ثم تكون الفوضى التي تنتفقم خطورتها في حالة تدخل طرف خارجي كتركيا، ومن راءها الولايات المتحدة وإسرائيل المعاديتين للجمهورية الإسلامية، بالإضافة إلى العراق البعثي الذي دخل في حرب مباشرة مع إيران منذ عام ١٩٨١، وأخيراً الاتحاد السوفيتي الراغب دوماً في تأكيد نفوذه في إيران؛ في وقت يتم احتواء تواجده في الشرق الأوسط من قبل الغرب بشكل متسارع في المبعينيات^(٣٣).

ومع اندلاع الثورة الإسلامية جاء علو نبذة الخطاب الشيعي كمرجعية عليا للدولة والمجتمع ليزيد الأمور توتراً. ولعل إصرار الدولة على تكليف الباسدران والكوميونات (وهي أجهزة شديدة الانتماء إلى التشيع عقائدياً) بضبط الأمور في كرستان تحت قيادات شيعية خالصة، إشارة رمزية لا يمكن للأكراد أن يخطئوا فهم دلالاتها^(٣٤). وأخيراً فإن هذا ساهم في مزيد من التشرذم في صفوف الأكراد باندلاع الصراع بين الأكراد السنة والشيعية (الراغبين في البقاء داخل الجمهورية الشيعية) برغم قلة عدد الأخيرين عام ١٩٧٩^(٣٥).

وعلى مستوى الخطاب فإن الخميني برغم كتاباته الواسعة في أغلب الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من منظور إسلامي قبل ومع الثورة؛ إلا أنه لم يقدم رؤية واضحة بالنسبة لموضوع الأقليات العرقية^(٣٦). وبينما كان الاتجاه للسير إلى المعتدل المتمثل في بلزرجان والرئيس بنى صدر - ميلاً إلى التفاوض مع الأكراد بخصوص مطالبهم الاستقلالية، كان الهاجس الأمني يسيطر على تفكير الخميني والنتيجة الراديكالية؛ الذي سرعان ما سيطر على عملية صنع القرار عبر مجلس الخبراء المنتخب. وكان قد صدر قرار سابق يخول هذا المجلس سلطة تعديل مشروع الدستور (الذي تضمن وعوداً بمنح الأقليات "حقوقاً متساوية")^(٣٧). وقد جاء الدستور المعدل خلوياً من أي إشارة إلى موضوع الأقليات. وطبقاً للخميني فإن إشكالية الأقليات على أساس عرقي ولغوي هي خارجة على صميم الإسلام؛ الذي يفترض المساواة والأخوة المطلقة بين جميع المسلمين بغض النظر عن أصولهم وألوانهم. وفي رأي الخميني فإن طرح هذا الموضوع لهو جزء من مخطط لتكمير الإسلام والمرجعية الإسلامية، عبر إثارة الفتنة والتعرات العنصرية والعرقية واللغوية، التي ستفكك بوحدة المسلمين بشكل عام وإيران بشكل خاص^(٣٨).

وقد شهدت سنوات الحرب العراقية الإيرانية تراجعاً كبيراً للحركة الكردية سواء على صعيد ثقة النظام؛ حيث لم تستطع طهران أن تستوعب رفض الـ KDPI للدفاع عن البلاد في وجه الغزاة العراقيين إلا بشرط قبول طهران لاستقلال كردستان وسحب قواتها من هناك، ولم تستطع أن ترى في هذا إلا خيانة قومية. أو على صعيد تملك الجبهة الكردية التي شهدت انقساماً بين الـ KDPI وكومالا حول الانضمام لمجلس المقاومة الوطنية الذي أسسته حركة مجاهدي خلق. وحول الخيار الاستراتيجي لحل المشكلة الكردية، وهل تكون بالتسوية السلمية؛ كما يرغب الأول، أم بمواصلة النضال المسلح؛ كما أصر إلى ذلك الثاني^(٤٠).

وعبر التسمينيات كان الهلجس الإيراني هو التأثير المحتمل للاستقلالية الإدارية السياسية التي حظي بها أكراد العراق تحت الحماية الدولية على أكراد إيران. ومما زاد مخاوف طهران رفض الـ PUK والـ KDP لطرد أكراد إيران الذين يعملون من داخل العراق أسوة بتعهداتهم لأنقرة بخصوص أكراد تركيا. لذا فقد اعتمدت الحكومة نظاماً للتحكم العسكري لكردستان باستخدام قوات يصل عددها إلى ٢٠٠,٠٠٠ جندي، وتقييد نشاط الأكراد السياسي مع إعطاء هامش للحريات الثقافية عبر المطبوعات والاحتفالات الثقافية الكردية^(٤١). وعلى الجانب الآخر فبرغم إدراك الأكراد لحجم إمكانية الانتصار عسكرياً على الدولة الإيرانية، إلا أن عسكرة كردستان وانتشار نطاق العمليات الفدائية للأكراد على مدى كل أقاليم كردستان وليس المناطق الحدودية فصب قد ساهم في تجذير الوعي القومي الكردي عند الجماهير الكردية، مع نزوع يزداد قوة تدريجياً نحو الانفصالية^(٤٢).

وفي الانتخابات الرئاسية عام ١٩٩٣ برزت كردستان بصفتها المقاطعة الإيرانية الوحيدة التي ضمت تليداً كاسخاً لمرشح معارض على حساب المرشح الحكومي الأبرز الرئيس هاشمي رافسنجاني^(٤٣)، وبرز الشيعة الأكراد في جنوب كردستان، الذين ضجوا من خسائر وتبعات الحرب مع العراق، والذين اكتسبوا وعياً قومياً متزايداً على حساب جامعتهم المذهبية مع النظام الشيعي الحاكم الذي يعاني من الأزمات الاقتصادية والصراعات الثقافية والعزلة الدولية^(٤٤). ويبدو للنظام الحاكم واتفا من عجز الحركات الكردية عن تشكيل خطر حقيقي للنظام في ضوء الانقسامات الداخلية والهزائم العسكرية التي تعاني منها هذه الحركات.

غير أن ثمة تطورات يجب ألا تغفل عنها طهران، تتمثل في:

أولاً: ارتفاع معدلات نزوح الأكراد سواء إلى طهران أو إلى الموالي أو إلى صناعة البترول في خورستان بحثاً عن العمل، في ظل الأزمة الاقتصادية الخلقية التي تعاني منها البلاد وخاصة بعد حرب الخليج (١٠٠% معدل التضخم، ٧٠% معدل البطالة للشباب لكل من ٢٥ عاماً). وهؤلاء بطبيعتهم الاجتماعية سيشكلون حزماً من الفقر والحرمان حول المدن الكبرى، حيث سيعاقبون من غياب الخدمات والدعم وشدة الإهمال الحكومي؛ وبالتالي فإن هذا الحراك الجغرافي لن يؤدي إلى

مزيد من الانصهار القومي؛ بل إلى زيادة حدة الاغتراب الاجتماعي والشعور بالتمييز عند الأكراد، وهذا يستتبع بالضرورة على الأقليات الأخرى كالعرب والبالوش واللور والأذربيجانيين^(٤٥).

ثالثاً: كما أسلفنا فإن ١٠ سنوات من العسكرة المجتمعية قد قفزت بالفكر السياسي الكردي قفزة نوعية نحو المطامع الانفصالية الاستقلالية - خصوصاً في ظل رفض حكومي شديد للامركزية الإدارية. ولعل هذا يؤثر إشكالية التفاضل بين المرجعية والبرامج الإسلامية للحكم وإصراره على رفض المساواة بين شعوبه ولو على صعيد الإدارة^(٤٦).

ثالثاً: تدويل القضية الكردية في العالم الإسلامي بفعل الأحداث المتلاحقة في تركيا والعراق (والأخيرة تشهد بدايات سيناريو للاستقلال الكردي) حري بأن يكون له تأثير فعال على أكراد إيران، سواء من ناحية استلهاهم التجربة، أو الارتباط التنظيمي بأخوانهم عبر الحدود، أو بالسعي إلى كسب ود القوى الإقليمية والدولية، وأخيراً بالتشجيع على ممارسة للضغوط الخارجية على بغداد.

رابعاً: قضية حقوق الأقليات وبالأخص الأكراد - هي إحدى أهم القضايا المدرجة على أجندة الانفتاح الثقافي للتيار الإصلاحى وقاده الرنهون محمد خاتمي؛ مما يمزج بالقضية - على ما بها من خصوصية - داخل إطار تفاعلات الصراعات المصيرية بين المحافظين والإصلاحيين حول قيادة مستقبل الجمهورية الإسلامية في إيران. وهذا الارتباط قد يكون له مزية الإحياء المستمر للقضية الذي قد يؤدي إلى حصنها، أو إلى انتزاع خصوصية القضية وحصرها في دائرة نتائج الصراعات المحورية الكلية لدخل الدولة الإيرانية^(٤٧).

وفي النهاية يخلص الباحث إلى افتراض مفاده أن قوة النزعات الانفصالية عند أكراد العراق وتركيا مقارنة بأكراد إيران قد ترجع إلى القرب النسبي للثقافة الفارسية من عالم الأكراد ومجالهم الثقافي مقارنة بالثقافة العربية والتركية^(٤٨). حقيقة أن أكراد إيران هم -ثقافياً- أقرب إلى سائر التوميات الإيرانية من الأكراد في العراق وتركيا تعني أن العوامل الثقافية اللازمة لتفعيل الانفصالية ليست واضحة عند أغلبية أكراد إيران، كما قد يفسر العامل الاقتصادي بالنسبة لأكراد العراق وتركيا بالذات استعدادهم بشكل أكبر للانفصال. ولعل عامل الظروف الإقليمية والدولية هو السبب وراء التأثير المحدود للتخلف الاقتصادي على النزعة الانفصالية عند أكراد تركيا (أقل من مثلثها في العراق - باستثناء حزب العمال الكردستاني). فالسياسات الغربية تجد مصلحتها في تهديد الأمن العراقي والتلويح بإمكانية تفكيك الدولة العراقية بعد حرب الخليج، بينما هي -على النقيض- تحرص على ضمان قوة ولبن تركيا كعازل إقليمي قوى ضمن منظومة حلف شمال الأطلسي^(٤٩).

وأخيراً فإن تقادم مؤسسة الدولة في العالم الإسلامي، بصرف النظر عن أصولها الأوروبية من الناحية النظرية، أو الوجود التاريخي ورسوم مكلتها بوصفها الفاعل الرئيسي في شبكة العلاقات

الدولية مع المنطقة، قد ترك عالمنا أكثر قبولا لدولة تقوم بالتخلص من جماعات ألقوية من مواطنيها سواء بالإبادة أو الطرد أو التهجير أو الاستيعاب القسري تحت دعوى غياب ولائها للنظام والدولة، مع غياب الخطوط الفاصلة بين الأخيرين. وقد ساهمت عسكرة الدولة الإسلامية وتغول مؤسسات التدخل السلطوي كنتيجة مباشرة لهشاشة هذه الدول القطرية وكنتيجة غير مباشرة لآليات الحرب الباردة، والتي اتخذت من الشرق الأوسط الإسلامي مسرحاً لكثير من حروبها التي تشنها عن بعد - ساهمت في تسهيل قدرة الأنظمة الحاكمة على القيام باستبعاد هذه الأقليات والتشهير بها. ولذا جاءت الحركة القومية الكردية بمثابة نموذج للحركات الإثنية القومية التي تظهر كرد فعل لفشل الدولة القطرية في معالجة إشكالية التهميش المجتمعي والسياسي للخصوصيات الدينية والثقافية والمذهبية العرقية واللغوية؛ بل وقهر هذه الخصوصيات ومحاولة تكميرها.

* كلمة كردستان أى ديار الكرد لا يعترف بها قانوناً أو دولياً وهي لا تستعمل في الخرائط أو الوسائط الجغرافية.

* عدد السكان

عدد أكراد تركيا يساوي تقريباً مجموع أعداد الأكراد في إيران والعراق

تركيا : ٦,٢٠% من مجموع الشعب الكردي ١٣ مليوناً (٢٣% من سكان تركيا).

إيران : ٣٠,٧٤% من مجموع الشعب الكردي ٥,٧ ملايين (١٠% من سكان إيران).

العراق : ١٨,٣٤% من مجموع الشعب الكردي ٤,٢ ملايين (٢٣% من سكان العراق).

سوريا : مليون تقريباً.

مجموع الشعب الكردي: ٢٤ إلى ٢٧ مليوناً.

الهوامش

محددات القضية الكردية:

١- سعد الدين إبراهيم، المال والنحل والأعراق في العالم العربي، (القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٨٧)، ص ٨٠.

2- 4 McDowall, David. A Modern History of the Kurds, (London : I.M. Tauris , 1996)
Pp. 6 -7.

٥- سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص ٨٠ - ٨٥.

٦- المصدر السابق ص ٨٠ - ٨٢.

7- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 13 -16.

٨- سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص ٨٠ - ٨٢.

٩- مازن بلال، المسألة الكردية: الوهم والحقيقة، (بيروت: بيبان للنشر ١٩٩٢)، ص ٧٠ - ٧٣.

10- 12 McDowall, David, Op. Cit. Pp. 38 - 40, 66 - 67.

١٣- مازن بلال، مصدر سابق، ص ٤٤ - ٥٣.

١٤- المصدر السابق ص ٢٢.

١٥- المصدر السابق ص ٥٥.

١٦- المصدر السابق ص ٩ - ١٥.

17- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 408.

18- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 6.

١٩- ٢٠ مازن بلال، مصدر سابق، ص ١١.

21- Kendal. "The Kurds under the Ottoman Empire", People Without A country: The Kurds and Kurdistan, (London, Zed press, 1980), Pp. 22 - 25.

22- Ibid., Pp. 11 - 15.

٢٣- مازن بلال، مصدر سابق، ص ٧٤ - ٧٧.

24- 26 Ayubi, Nazih. Overstating The Arab State ,(London: I.B. Tauris Publishers, 1995),

Pp. 4-10.

٢٧- مازن بلال ، مصدر سابق، ص ٧٤ - ٧٧.

28- Kendal, Op. Cit. Pp. 38 - 41.

٢٩- درية عوني، الأكراد التاريخ والجغرافيا، (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٩٩)، ص ١٣٧ - ١٣٥.

30- Kendal, Op. Cit. Pp. 34 - 37

31- Ibid., Pp. 32 - 33.

32- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 117 - 119.

٣٣- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ١٢٠ - ١٢١.

٣٤- مازن بلال، مصدر سابق، ص ٩٣ - ٩٢.

35- Ayubi, Nazih, Op. Cit. Pp. 21-24

٣٦- ٣٧ مازن بلال ، مصدر سابق ، ص ١١.

٣٨- المصدر سابق ، ص ٦.

٣٩- ٤١ المصدر سابق ، ص ٨٠٧ .

التطور التاريخي للتقنية الكردية في مطلع القرن العشرين:

1- 2McDowall, David, Op. Cit. Pp. 51 - 58.

3- Kendal, Op. Cit. Pp. 25 - 33.

4- 5Ibid., Pp. 32 - 34.

6- Ibid., Pp. 34 - 37.

7- Ibid., Pp. 34 - 37.

8- 9 Ibid., Pp. 38 - 40.

10- Ibid., P. 21.

11- 12 Ibid., Pp. 21 - 22.

13- Ibid.

15- Kendal "Kurdistan in Turkey" People Without A Country: The Kurds And Kurdistan,

Ed. Gerard Chaliand (London: Zed Press, 1980). Pp. 38 - 41.

16- 17- Kendal Op. Cit. Pp. 36 - 37.

18-28- Ibid., Pp. 40 - 44.

٢٩- حامد عيسى ، مصدر سابق، ص ٥٤ - ٧٤.

٣٠-٣١- أحمد بهاء الدين شعبان، أوجان الزعيم والقضية (القاهرة: مبريت للنشر، ١٩٩٩) ص ٢٤.

32- 33- Kendal, Op. Cit. Pp. 57 – 60

34- 37- Kendal "Kurdistan in Turkey" Op.Cit. Pp. 47 - 48.

٣٨- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٨ - ٢٣.

39- 44- Kendal, "Kurdistan in Turkey", Op. Cit. p 50-54

٤٥-٤٦- حامد عيسى ، مصدر سابق، ص ٤٢.

٤٧-٤٨- المصدر السابق، ص ٥٠ .

٤٩- المصدر السابق، ص ٥٥ - ٥٧.

٥٠- المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

51- 52- Mcdowall, David, Op.Cit. Pp. 107-109.

53- 55-Entessar Nadir, Kurdis Ethnonationalism, (Boulder&London. Lynne Reinner Publishers, 1993.) Pp. 49-58

الحالة السورية:

١- ٢ خالد فياض، الأكراد في سوريا: الوجه الإيجابي للمسألة الكردية "المجلة الدولية" ١٩٩٦، ص ١٢٦-١٢٧.

٣- سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص ١٢٠.

٤- ٧- خالد فياض، مصدر سابق، ص ١٢٧.

٨- درية عوني ، حرب ولكراد، (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٢) ص ١٦٣ - ١٦٤.

٩- المصدر السابق، ص ١٥٧ - ١٥٨.

١٠- سعد الدين إبراهيم ، مصدر سابق ، ص ١٢٢.

١١- خالد فياض، مصدر سابق، ص ١٢٨.

١٢- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٦٤.

١٣- درية عوني، الأكراد التاريخ والجغرافيا، مصدر سابق، ص ٢٢٨ - ٢٣٢.

الحالة العراقية:

١- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ٥١ - ٥٢.

٢- ٥- أحمد السيد تركي، "القضية الكردية في العراق"، السلسلة الدولية، ١٩٩٦، ص ١١٩.

6- 7 McDowall, David, Op. Cit. Pp. 287-288.

8- Vanly, Ismet Sharif. " Kurdistan in Iraq" People without A Country. Ed Gerard Chaliand. Op.Cit. Pp. 158 - 163.

٩- منذر الموصللي، القوى السياسية والحزبية في كردستان، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٧٨.

10- Vanly, Ismet Sharif. Op. Cit. Pp. 164 - 165.

11- 13- Ibid., 158 - 163.

١٤- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٤٥.

15- 16- McDowall, David. Op. Cit. Pp. 302 - 203.

17- Vanly, Ismet Sharif. Op. Cit. Pp. 173 - 176

18- 19- Ibid., Pp. 164 - 168.

٢٠- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٦٨ - ١٧٠.

21- 24- Vanly, Ismet Sharif. Op. Cit. Pp. 164 - 168

٢٥- منذر الموصللي، مصدر سابق، ص ١٠٤ - ١٠٥.

26- McDowall, David. Op. Cit. Pp. 332 - 336

٢٧- حامد عيسى، مصدر سابق، ص ٤٨ - ٥٣.

٢٨- ٢٩ المصدر السابق، ص ١٥٠ - ١٨٩.

٣٠- المصدر السابق، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

٢١-٢٢ رمضان عرابي، هل الأكراد قاتلون؟، (القاهرة: مطبعة الملوحي، ١٩٩٩)، ص ١٣٠ - ١٣٢.

٣٢-٣٤- حلد عيسى، مصدر سابق، ص ٢٢٦ - ٢٢٩.

٣٥-٣٦- منذر الموصلي، مصدر سابق، ١٩٥ - ٢٠٦.

٣٧-٣٩- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٥٦ - ١٦٣.

٤٠- حلد عيسى، مصدر سابق، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

٤١-٤٥- رمضان عرابي، هل الأكراد قاتلون، ص ١٩٧ - ٢٠١.

46- 47- Entessar, Nader. Op. Cit. Pp. 159 - 169.

٤٨- ٥٠- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٨.

٥١- درية عوني، مصدر سابق، ص ٣٩٧.

٥٢- المصدر السابق، ص ٣٠٤ - ٣٠٨.

٥٣-٥٤- المصدر السابق، ص ١٩٧.

٥٥- ثناء فؤاد عبد الله، مصدر سابق، ص ١٠٥.

٥٦- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ٢٢٨ - ٢٣١.

57- 59 - Entessar, Nader. Op. Cit. Pp. 159 - 169.

٦٠- حلد عيسى، مصدر سابق، ص ٤٢٦.

٦١-٦٣- خالد قياض، مصدر سابق، ص ١٢٧ - ١٢٨.

٦٤- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

الحالة التركية:

1- 7- McDowall, David. The Kurds: A Nation Denied, (London: Minority Rights Publications, 1992). Pp 7-15.

٨- ١٢- أحمد بهاء الدين شعبان، أوجلان: المزعوم والقضية، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٤.

13- 14- Kendal "Kurdistan in Turkey", Op. Cit, Pp. p 69-70

١٥- أحمد بهاء الدين شعبان، مصدر سابق، ص ٤٢ - ٤٣.

16-18- Entessar, Nader. Op.Cit. Pp. 89-97.

- 19-21- Kendal, "Kurdistan in Turkey" Op. Cit. p 71-83.
- 22-24- Barkey, Henry and Graham Fuller, Turkey's Kurdish Question. (NewYork: Rowman & Little Field Publishers, 1998), Pp. 15-25
- 25-27- Ibid., Pp. 23-29.
- 28-31 Ibid., Pp. 97-115.
- 32- Entessar, Nader, Op. Cit. Pp.103-107
- 33-36- McDowall, David, A Modern History of The Kurds.Op. Cit. Pp 425-429.
- ٣٧- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- ٣٨-٤٠- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٥٤ - ١٥٦.
- 41- Barkey, Henry and Graham Fuller, Op.Cit. Pp. 25-29
- ٤٢- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٨٩ - ١٩٩.
- 43- Barkey, Henry and Graham Fuller, Op.Cit. Pp. 101-108
- ٤٤- درية عوني، مصدر سابق، ص ١٠٦-١٠٧.
- 45-48- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 429 - 431.
- ٤٩- رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٦٣.
- 50- 52- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 432 - 433.
- ٥٣-٥٤ رمضان عرابي، مصدر سابق، ص ١٨٢
- 55- 57 McDowall, David, Op. Cit. Pp. 433-435.
- ٥٨-٥٩ رمضان عرابي ، مصدر سابق ، ص ١٩٢-١٨٩
- الحالة الإبرالية:
- ١-٢ رمضان عرابي، هل الأكراد قدامون، مصدر سابق، ص ٦٧.
- 3-4-Ghassemlou, A.R, "Kurdistan in Iran" People Without A Country, The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand Op.Cit. Pp. 117-122-
- 5-Entessar,Nader. Op.Cit. Pp. 16-20.
- 6-10- McDowall, David. Op. Cit. Pp. 231 - 237.

11-12- Ibid., Pp. 240 - 241

13-17- Ibid., 249-254

18-19- Ghassemlou, A.R, "Kurdistan in Iran "Op. Cit. Pp. 122 - 124.

٢٠-٢٣- حامد عيسى، مصدر سابق ص ٤١٣-٤٢١.

24- McDowall, David, Op. Cit. P 262.

25- Ibid., Pp. 262-263.

26-28- Ibid., Pp. 263-264.

29- Ibid., p 265.

٣٠- منذر الموصلی، مصدر سابق، ص ٢٧١-٢٧٧ .

٣١- حامد عيسى، مصدر سابق ص ٤٢٢، ٤٢٣.

32- McDowall, David, Op. Cit. P 263

33- Ghassemlou, A.R Op. Cit. Pp. 116-117

34- McDowall, David, Op. Cit. Pp 270-272.

35-Entessar, Nader. Op.Cit..Pp. 34-36

36- McDowall, David, Op. Cit. P 271.

37-39 -Entessar, Nader. Op.Cit. Pp. 29-41.

40- McDowall, David, Op. Cit. Pp. 272-274.

41-42- Ibid., Pp. 277 - 279

43- Ibid., Pp. 278.

44-45- Ibid., Pp. 277 - 279.

46- Entessar, Nader , Op. Cit., Pp.46-47

٤٧-٤٩- ملازم بلال، مصدر سابق ص ١٤١-١٤٤.

للمصادر العربية:

١- أحمد السيد تركي، "القضية الكردية في العراق"، السيادة الدولية، ١٩٩٦.

٢- أحمد بهاء الدين شعبان، لوجان الزعيم والقضية، القاهرة: ميريت للنشر والمطبوعات، ١٩٩٩.

٣- ثناء فؤاد عبد الله، "الكرد إيران بين الصراع الداخلي وصيغة التوازنات الإقليمية"، السيادة الدولية،

- ٤- حامد محمود عيسى، المشكلة الكردية في الشرق الأوسط، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٢.
- ٥- خالد فياض، "الأكراد في سوريا: الوجه الإيجابي للمسألة الكردية"، السياسة الدولية، ١٩٩٦.
- ٦- درية عوني، الأكراد: التاريخ والجغرافيا، القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٩٩.
- ٧- درية عوني، عرب وكراد: خصام أم ونام؟، القاهرة: بدر الهلال، ١٩٩٣.
- ٨- رمضان عرابي، هل الأكراد قدامون؟، القاهرة: شركة مطابع الطوبجي، ١٩٩٩.
- ٩- سعد الدين إبراهيم، الملك والنحل والأعراق في العالم العربي، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٨٧.
- ١٠- مازن بلال، المسألة الكردية: الوهم والحقيقة، بيروت: بيان للنشر والإعلام والتوزيع، ١٩٩٣.
- ١١- أحندر الموصللي، القوى السياسية والحزبية في كردستان، لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩١.

المصادر الأجنبية:

- 1- Ayubi, Nazih. Overstating The Arab State. London: I.B. Tauris Publishers, 1995.
- 2- Barkey, Henri and Graham E.Fuller. Turkey's Kurdish Question. NewYork: Rowman & Little Field Publishers, 1998.
- 3- Entessar, Nader. Kurdish Ethnonationalism. Boulder & London. Lynne Reinner Publishers, 1993.
- 4- Kendal. " Kurdistan In Turkey". People Without A Country: The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand. London : Zed Press, 1980.
- 5- Kendal. "The Kurds Under The Ottoman Empire". People Without A Country: The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand London: Zed Press, 1890.
- 6- Ghassemlou, A.A. "Kurdistan In Iran" People Without A country: The Kurds And Kurdistan. Ed Gerard Chaliand. London: Zed Press, 1980.
- 7- McDowall, David. A Modern History of the Kurds. London: J.B. Tauris, 1996.
- 8- McDowall, David. The Kurds: A Nation Denied. London: Minority Rights Publicatios, 1992.
- 9- Vanly, Ismet Sharif. "Kurdistan In Iraq" People Without A Country The Kurds And Kurdistan. Ed. Gerard Chaliand . London: Zed Press, 1980.

الخلاص السني الشيعي .. ومحاولات التقريب المذهبي في القرن العشرين

د. محمد علي أنور شب

مقدمة:

أعلن الإسلام مبادئه على قاعدة "لا إله إلا الله"، لرفض كل الآلهة المزيفة المتعلقة على طريق تكامل المسيرة البشرية، ولتحرير الإنسان من الأغلال التي تعيق حركته نحو الله، أي نحو كل المثل العليا التي خلق الإنسان من أجل تحقيقها، ولتزيل عن النفس الإنسانية العوامل التي تدفع إلى ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، ولتفتح أمامه آفاق قدرة الله وتدعوه إلى ممارسة دور الاستخلاف في استثمار هذه القدرة لخلق حياة أفضل لبني الإنسان.

ولقد سجل الإسلام - ولا يزال يسجل - فصولاً رائعة في تاريخ تحرير الإنسان وتركيبته ودفعه على طريق العلم والعمران ونشر العدل ومقارعة الظالمين.

غير أن أتباعه حمل أتباع كل المدارس السماوية والوضعية - منهم من يرتفع إلى مستوى أهداف الرسالة، ومنهم من يعيش ذنوبه محلولاً تسخير الرسالة لصالح الذات.

المجموعة الأولى تشمل عادة القادة الرساليين والمصلحين المخلصين والمؤمنين المتدينين والمؤمنين من عامة الناس.

والمجموعة الثانية يمثلها غالباً الحكام الحريصون على الحكم، وكل المتكالبين على منافع الدنيا من وعظ السلاطين والدكاكين، وجميع الذين يحملون ذنوباً مستقلة لا يمكن أن تنوب في الأهداف الرسالية، بل يريدون إبادة الرسالة في ذواتهم المتورمة.

لنفقن الطائفية في العالم الإسلامي على مرّ التاريخ مرّداً إلى المجموعة الثانية، وإن كانت هذه المجموعة تتخذ أحياناً من عامة المؤمنين وقوداً لمعركتها بعد أن تظالمها بالشعارات الدينية الرسالية^(١).

عالمنا المعاصر يرث أعباء كل تحركات التاريخ الإسلامي المستمدة عادة من ذنوب السلاطين في فترة السلاطين والعمال والجاه، وإذا تجاوزنا تاريخ صدر الإسلام، والعصر الأموي والعباسي، وما آل إليه من سقوط على يد المغول نتيجة عوامل الضعف التي نخرت فيه، وأهمها التجزئة الاجتماعية: طائفية أو قومية أو طبقية، نلاحظ أن التفرقة الطائفية كانت من محاور ممارسة

الحكام في القرون الأخيرة، وهي ممارسات تلقى بثقلها أكثر من غيرها على كاهل أمثاقا في العصر الحديث.

لو عدنا إلى الوراء، ويدأنا من القرن العاشر الهجري لشاهدنا فصلاً مهماً من فصول النزاع المني- الشيعي في عالمنا الإسلامي، لثبطت نيراته مصالح الحكم وغتته الحروب بين الدولة الصفوية والعثمانية.

فمنذ أن دخل الشاه إسماعيل الصفوي بغداد سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٩م، ونشب الصراع الصفوي العثماني تحول العراق إلى ساحة للصراع الطائفي، بل امتدت هذه الساحة لتشمل إيران والعالم العربي^(١)، ومنذ ذلك الوقت بدأ التدخل الأوروبي في المنطقة عن طريق الدعم العسكري لهذا الجانب أو ذاك^(٢)، ولا يزال ذلك الصراع الطائفي وما خلفه من ثقافة شعبية ولديبات التراث يشكّل الأرضية لكل استنزاف طائفي في مجتمعاتنا الإسلامية.

وإلى جانب الصراع العثماني - الصفوي ظهرت أحداث غدت الطائفية، منها تحريك الأفغان باسم السنة للقضاء على الدولة الصفوية الشيعية. فقد هجم زعيم أحد القبائل الأفغانية "مير محمود" في بدايات القرن الثامن عشر الميلادي على أصفهان عاصمة الصفويين وأقام مجزرة رهيبة تقتصر منها الأبدان^(٣)، وبدأ هذا الأفغاني بمنافسة حادة مع السلطان العثماني رغم أنها سنين. ولم يمكث الأفغان في إيران طويلاً إذ ظهر نادر شاه الأفشاري من قبائل الأفشار التركمانية، فطرد الأفغان وهزم البعثيين من الأراضي الإيرانية وحاصر مدينة بغداد مرتين، ومد فتوحاته شوقاً إلى أواسط آسيا والهند.

وبهنا الموقف المذهبي لنادر شاه، فهو تقرب من السنة والشيعية، وطرح مشروع التقريب بينهما، ولكنه واجه رفضاً من العثمانيين، ويلاحظ أن مشروع التقريب هذا رغم ما شابه من مصالح الحكم وجهل الحاكم، قد نجح إلى حد كبير في جمع علماء السنة والشيعية لأول مرة في التاريخ على وثيقة تقريبية مشتركة تركز أسس التقاطع المذهبي بينهما^(٤).

وبقي العثمانيون يتمترسون وراء نصرة السنة ومحاربة الشيعة، وظل مشروع التقريب لنادر شاه يتسع ليشهد صلوات جماعة مشتركة بين الطائفتين، ولوشك المشروع أن يعم العالم الإسلامي لولا اغتيال نادر شاه، فظهرت المخالفات الطائفية مرة أخرى على السطح، وتوصلت الفتنة والاضطرابات حتى استولت الأسرة القاجارية في إيران على الحكم عام ١٣١١هـ / ١٨٩٣م.

وفي ظل هذه الأسرة اشتعلت الصراعات الطائفية مرة أخرى. وفي هذا العصر بالذات، ثم ظهرت حركة الوهابيين لتكثر من تسميهم "أهل البدع" من السنة والشيعية. وأدت إلى تقسيم أهل السنة بين مؤيد لها ومعارض، كما أدت إلى إثارة زوينة من التكفير ضد الشيعة. وفي عام ١٨٠٢م

دخل الوهابيون مدينة كربلاء، وقتلوا الآلاف ونهبوا وسلبوا، واحتدوا على مرقد أئمة أهل البيت، وكان ذلك عاملا في تعميق النزاع الطائفي، ثم هجموا سنة ١٢١٨هـ/١٨٠٣م على البصرة والزيدير وهما ما فيها من مرقد، وهجما مرة ثالثة سنة ١٢٢١هـ/١٨٠٦م على النجف؛ وكل ذلك أدى إلى استئثار طائفة شيعية عامة^(٦).

مشروع محمد علي باشا الإصلاحى ولجه أول ما ولجه المشكلة الطائفية؛ لذلك تشغل في حروب مع الوهابية، كما بذل جهودا كبيرة للتقريب من السنة وكسب الشيعة إلى صفه، واصل إبراهيم باشا هذه المساعي، لكنه ولجه فتنا طائفية هوجاء اشترك فيها السنة والشيعة إضافة إلى السدروز والمسيحيين والأرمن، وكان للتدخل الأجنبي إضافة إلى الموروث الطائفي أثر في هذه الفتنة الطائفية.

وزداد نشاط الأوربيين للتغلغل في العالم الإسلامي، وتداعت الدولة العثمانية واشرفت على السقوط، وانهزمت الدولة للقاجارية أمام الروس وقطعت أراضيها في معاهدتي "گلستان" و "ترکمن چای"، واستشرى الفساد في العالم الإسلامي، ونشطت حركة الدروشة والخرافات، وتوافرت كل الظروف للسقوط.

في هذه الظروف نهض السيد جمال الدين المعروف بالأفغانى (١٢٥٥-١٣١٥هـ/١٨٣٩-١٨٩٧م) للدعوة إلى "الجامعة الإسلامية". وهي بداية عصر الدعوة الإحيائية التي حاولت الجمع بين أصالة الإسلام ومبادئه وبين مولكة العصر، وقامت على أساس تجاوز الحساسيات الطائفية، والعودة إلى جوهر الإسلام، وصيانة وحدة الأمة الإسلامية من عوامل التجزئة والتخلف.

بدأ دعوته في إيران فلم يسمح له الموروث الطائفي والبطش السياسى أن يواصل دعوته، فما وجد في العالم الإسلامي أفضل من "مصر"؛ ليتخذها قاعدة للدعوة إلى "الجامعة الإسلامية". ويظهر أن مصر بعد غزو نابوليون بدأت تنحس للخطر على هويتها وشخصيتها الإسلامية، وبدأت هذه المشاعر تنمو ولكن ببطء وبدون إطار ودون أن تتنظم في مشروع إحيائي، فوجدت في دعوة السيد جمال الدين ضالتها، ولذلك كان الالتفاف حول دعوة السيد سريعا ومدتها^(٧).

كانت دعوة جمال الدين مشروعا نهضويا مستكملا إلى حد كبير لشروط الانتماء الثقافي وشروط الخطاب المعاصر، وأوشك أن يدفع بمصر ويمارس العالم العربي والإسلامي إلى نهضة شاملة، لولا أن الأوروبيين، وخاصة الإنجليز، كانوا قد تغلغلوا في جسد الأمة عن طريق التنظيم الماسوني وعن طريق الإرساليات التبشيرية والمدارس والاستشرق وإشاعة روح الهزيمة؛ فوفروا الظروف لتدخلهم العسكري بعد ثورة عربي باشا، ولحبطوا مشروع النهضة تماما.

ترافق هذا الضعف في العالم الإسلامي مع ظهور المشروع القومي في تركيا وإيران والعالم

العربي، و اقترن هذا المشروع بالعلمانية، ونجح في تركيا في إحياء الطورانية وخلق تيار معاد للإسلام والعرب واللغة العربية على يد أتقورك. ولوشك أن يحقق نفس النجاح على يد رضا خان الذي قضى على الحكم القاجاري وأعلن نفسه شاه إيران، مؤسساً بذلك الحكم البلهوي، ولكنه أخفق؛ بسبب معارضة التيار الديني^(٨).

والعالم العربي سقط بيد الاستعمار الأوروبي بالتفريع، ونفذ وعد بلقور بتأسيس إسرائيل، وكان من المفروض أن ينبثق نوع من التضامن الإسلامي أمام الهجوم الأوروبي والصهيوني العسكري والسياسي والثقافي، وظهر شيء من ذلك على مستوى بسيط، لكن عوامل التجزئة الطائفية ثم القومية حالت دون ذلك، ورغم ما حققته حركات التحرر من استقلال نسبي للعالم الإسلامي، لكنها بقيت تعيش الموروث الطائفي، وظلت مصالح السيطرة والهيمنة والحكم تستغل هذا الموروث؛ لتشعل النزاع الطائفي السني - الشيعي في الظروف اللازمة.

الموروث من القرون الأربعة السابقة على القرن العشرين - على الأقل - يتمثل في المحاور التالية :

- الصراع بين السنة والشيعية على المحور الإيراني - التركي، وتشمل الدائرة التركية كل العالم العربي الذي خضع لسياسة الدولة العثمانية.

- الصراع السني الشيعي على المحور الأفغاني - الإيراني الموروث عبر هجوم الأفغان السنة على إيران الصفوية، ثم اندحارهم على يد نادر شاه.

- الحركة الوهابية القائمة على أسس السلفية، وما أفرزته من جو سلفي في العالم الإسلامي يرفض كثيراً ما يعتقد به أهل السنة والشيعية.

- النزاع المذهبي بين أهل السنة نتيجة لتطعية الفقهية بين المذاهب الأربعة.

وأما الموروث التفريعي فيتمثل في المحاور التالية :

- اتجاه مصر المبكر إلى دعوة الأمة الإسلامية للوحدة.

- اتجاه الحوزات العلمية في إيران والتجف إلى فكرة للتقريب استناداً إلى مفاهيم تحملها من مدرسة أهل البيت.

وسنذكر ما أفرزه هذا الموروث في القرن العشرين، وما أضافه هذا القرن على جبهتي الطائفية والتقريب.

الإراقات الموروثة الطائفية في القرن العشرين

نستطيع - مع شيء من التسامح - أن نقسم الحالة الطائفية في القرن الماضي على ثلاث مراحل:

- مرحلة النصف الأول من القرن.

.. مرحلة النصف الثاني من القرن حتى السبعينيات.

- مرحلة العقدين الأخيرين.

في النصف الأول من القرن الماضي نرى العالم الإسلامي غارقاً في بحر من المشاكل التي خلقتها ظروف الاحتلال والتقسيم والسيطرة، وكان من المتوقع أن تتجه كل الجهود لمواجهة هذه المشاكل دون أن يبرز للطائفية رأس في الساحة لكن التركة الثقيلة أبت إلا أن تعبر عن نفسها بأشكال شتى.

لقد كان الاختلاف المذهبي قائماً في دور العلم فما بالك بعمامة الناس، يقول الشيخ عبد المجيد سليم سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م حين كان رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، ووكيل جماعة التقريب: "ولقد أدركنا الأزهر على أيام طلبنا العلم، عهد الانقسام والتعصب للمذاهب ولكن الله أراد لنا أن نحيا حتى نشهد زوال هذا العهد، وتظهر الأزهر من لوبائه، فأصبحنا نرى الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي إخواناً متصافين .."^(٩).

ومن الحالة الطائفية في النصف الأول من هذا القرن يكتب الشيخ محمد تقى القمي مؤسس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة: "كان الوضع قبل تكوين جماعة التقريب"^(١٠)، يشير للشحن، فالتشيعي والملي كل كان يعتزل الآخر، وكل كان يعيش على أوهام ولذتها في نفسه الظنون لو انحلت عليه سياسة الحكم والحكام، لو زينت لها الدعاية المغرضة، وساعد على بقائها قلة الرغبة في الاطلاع"^(١١).

رودود الفعل السلبية تجاه العملية التريبية الضخمة التي نهضت بها دار التقريب في القاهرة تبين جانباً من الموروثة الطائفية في هذه الفترة. فبعد خمس سنوات من تأسيس الدار نرى الفتاحية مجلستها تشير إلى "أفراد في كل طائفة لاهمّ لهم إلا أن ينبشوا عن الهنات، ويضخموا الهفوات، ويأخذوا أرياب المذاهب بأقوال عامتهم ضاربين صفحاً عن تحقيق خاصتهم، كفعل ذوي المأرب من المستشرقين، يحكمون على الإسلام عامة بما يرونه من الآراء الشاذة في بعض الكتب، ويتحدث رئيس التحرير في هذه الافتتاحية لأول مرة بعد صدور المجلة عن ذوي القلوب الجاحدة، والعقول الجاحدة، والأقلام الشاردة، والنقائين في العقد، والمصدرين عن الضغينة والحسد .."^(١٢).

ويركز الشيخ محمد تقي قمي على دور السياسة في إثارة الفركة بين المسلمين قبل عصر الاستعمار وبعده، فيقول: "أجل لقد ظلت الفركة بين المسلمين غذاء مناسباً للحكم والحكام قروناً عدة، دأب فيها كل حاكم على استغلالها لتثبيت سلطانه، ولتخطيط عدوه، ثم جاءت السياسات الأجنبية فوجدت في هذه الفركة خير وسيلة لتدخلها، وبث نفوذها ودعم سلطانتها وفرض سيطرتها"^(١٣).

وتشكل سيطرة الملك عبد العزيز آل سعود على الحجاز سنة ١٢٥٣هـ/ ١٩٣٤م منعطفاً مهماً في تاريخ الصراع الطائفي على صعيد العالم الإسلامي. لقد استطاع عبد العزيز بعد هذه السنة أن يسيطر على مقاتليه من الحركة الوهابية المسمون بالإخوان ونهاهم عن غزو العراق وشرقي الأردن^(١٤)، وبذلك خف الصراع الوهابي العسكري مع العالم الإسلامي، لكن للصراع المذهبي بقي مستمراً، وتجلّى بأشنع صوره في حادثة مقتل الحاج الإيراني أبو طالب الخيزدي سنة ١٣٦٢هـ/ ١٩٤٢م؛ التي أدت إلى قطع العلاقات الإيرانية - السعودية لأعوام، والحادثة يرويها أحد المتابعين لها إذ يقول:

"حدثت حادثة هزت كل المخلصين، واستحدثت كل المهتمين بمصير الأمة الإسلامية. لقد أعلن نيا قتل إيراني من الشرفاء هو السيد أبو طالب الخيزدي في موسم الحج بأرض الحجاز؛ لأنه أراد أن يبين الكعبة، وأنشدت الأنظار إلى السعودية لتستطلع الخبر. فجاء التحقيق مذهلاً مؤلماً يعبر عن جور فظيع من انعدام الثقة والشبهة والتهمة بين المسلمين.

أصيب الرجل في لطواف بحالة غثيان، فأراد الخروج من بين الطائفين، لكنه لم يملك نفسه، حرص على أن لا يلوث أرض المسجد، فجمع ثيابه وألقى قياه فيه. ثم أسرع للخروج، فاستوقفه شرطي وسأله عما يحمله، فلما رأى ما رأى ولم يفهم من السيد أبو طالب توضيحته بالفارسية، أخذه وسلمه إلى القضاء. وهناك أيضاً لم يفهموا ما يقوله الرجل، فأقررت ذهنيات القضاة هناك مليي: إن هذا الرجل إيراني، والإيرانيون عادة لا يحجون بيت الله الحرام وإما يحجون كربلاء والنجف!! وهم يأتون إلى بيت الله الحرام بقصد إهنته، وما يحمله هذا الإيراني إنما كان يستهدف به تجييس الكعبة، ثم حكموا عليه بالإعدام.. وضربوا عنقه".

هذا نموذج واضح على نجاح الخطة الاستعمارية في إيجاد فصل نفسي وشعوري واعتقادي بين المسلمين.

هذا الحادث هزّ الشيخ محمد تقي قمي^(١٥)، كما هزّ الكثيرين من أبناء العالم الإسلامي، لكنه لم يحركه في اتجاه سلبى.. لم يدفعه إلى الانتقام من أهل السنة، بل إلى الانتقام من الجهل والفركة وكل العوامل التي أدت إلى هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر المؤلمة.

فكر في الأمر ملياً، وقرر أن يتحرك لكسر حواجز العزلة بين السنة والشيعة، وكان لا بد أن

يكون هذا التحرك في مركز قادر على أن يشع بتأثيره على كل العالم الإسلامي. وليس أفضل لهذا الأمر من الأزهر والقاهرة^(١).

ومن الطبيعي أن تواصل قوى الهيمنة العالمية نشاطها في مواجهة حركة التقريب التي تصاعدت في هذه البرهة، من ذلك ما يرويه أحد المتابعين لحركة التقريب عن حادثة افتقرت بعزم الشيخ عبد المجيد سليم شيخ الأزهر على إصدار فتوى بجواز التعبد بفقهاء الشيعة، وكان ذلك قبل عشر سنوات من صدور فتوى الشيخ شلتوت بهذا الشأن.

يقول: "هنا الشيخ أذهان جماعة التقريب وأفكارهم لهذا الأمر. وتقرر دراسة صيغة الفتوى في جلسة تعين وقتها. وقبل أسبوع من تلك الجلسة المقررة وصلت إلى جميع أعضاء جماعة التقريب طرود بريديّة مبعوثة من عواصم أوروبية مختلفة، أرسلت على عناوينهم في محل عملهم، وأرسل نظيرها على عناوينهم في بيوتهم، وهي تحمل ما ينسف فكرة إصدار الفتوى.

الأمر عجيب، والتخطيط دقيق، ومتابعة القوى الشيطانية لنشاط التقريب حثيث.

في توقيت دقيق تحركت هذه القوى للوقوف بوجه خطوة هامة من خطوات التقريب.

حضر الأعضاء في الجلسة المقررة وهم يحملون تلك الطرود، والغضب بارز على وجوههم، وجلس الشيخ عبد المجيد في مقدمة المجلس. وإذا بالأعضاء يرفعون صوتهم دفعة واحدة، ويتحدثون بلهجة غاضبة قائلين: أتريدون أن نصدر فتوى في جواز العمل بفقهاء الشيعة وهم يعادون الصحابة! ثم فتح كل منهم طرده وأخرج منه كتاباً منسوباً إلى أحد علماء الشيعة يتحمل فيه على الخليفتين الأول والثاني. وقالوا: هذه وثيقة تبين طبيعة الشيعة وأفكارهم تجاه الخلفاء فماذا نقولون؟

يقول الشيخ القمي استولى على الوجوم، فما عدت قادراً على الكلام في هذا الجو المتشنج. نظرت إلى الشيخ عبد المجيد فأرأيت أنه ينظر إلى كل واحد من المتكلمين بهدوء وطمأنينة كأنه يريد أن يستقرغ منهم شحنة غضبهم. وعندما تكلم الجميع وساد الجو هدوء نسبي، تناول الشيخ سليم الحديث، وقال بقرآن ووقار: هلا سألتكم أنفسكم من أين جاءت هذه الطرود؟ وما هو هدف مرسلها؟ ولماذا أرسلوها في هذا الوقت بالذات؟ ثم استرسل في الحديث قائلاً: لو أن الشيعة والسنة لم يكن بينهما اختلاف لما احتجنا إلى التقريب وإلى جماعة التقريب ودار التقريب ومجلة رسالة الإسلام. لكننا بعد علمنا بوجود الاختلاف نهضنا بهذا المشروع؟ كي نركز على المشتركات ونقل الاختلافات ونزيل الشبهات. ثم انظروا إلى هذه الأيدي التي فعلت فطرتها بطباعة كتاب يثير حساسيات أهل السنة تجاه الشيعة في أوروبا، وأرسلته في هذا الوقت الصالح إليكم، أمي حاذية على أهل السنة؟ أيهمها مصلحة المسلمين؟ وهلا سألتكم أنفسكم عن صحة نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه؟ ولو قدر أن هذه النسبة صحيحة، فهل ما جاء فيه يخرج المسلم من دائرة الإسلام ويفكه من رباط الأخوة الإسلامية؟

واستمرل يتحدث بلغة رصينة مستحكمة، هذا الجوّ، ولكن صدور الفتوى تأخر عشر سنوات حين أقدم الشّيخ محمود شتوت على تنفيذ المشروع^(١٧).

وشهد النصف الأول من القرن الماضي موجة من الكتابات التي تثير الحزازات الطائفية أعقبها ردود تتناول بين العلمي والمنفعل، وأشهر هذه الكتب: "محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية" للشّيخ محمد الخضري، و"كتاب السنة والشيعة" للسيد محمد رشيد رضا، وكتاب "الصراع بين الإسلام والوثنية" لعبد الله علي القصيمي، وكتاب "فجر الإسلام وضحي الإسلام وظهر الإسلام" لأحمد أمين، و"الوُشيعَة في نقد عقائد الشيعة" لموسى جبار الله، وتصدى للرد على هذه الكتب وأمثالها: الشّيخ عبدالحسين أحمد الأميني النجفي في "موسوعة الغدير"^(١٨)، والسيد محسن الأمين في موسوعته "أعيان الشيعة"^(١٩)، والسيد عبد الحسين شرف الدين في مؤلفاته المختلفة^(٢٠).

أما النصف الثاني من القرن الماضي حتى نهاية السبعينيات فقد شهد صراعاً بين أنصار الطائفية وأنصار التقريب، ظهر فيه الموروث الطائفي مقروناً بالصراع القومي، وتكرست لبيات الطائفية على إضفاء الطابع الفارسي على التشيع والطابع العربي على التسنن^(٢١)، وعلى إثارة محن التاريخ والخلافات، وشهدت منطقة شبه القارة الهندية اشتباكات طائفية دامية، كما شهدت الساحة صدور الفتاوى بتكفير هذه الطائفة أو تلك، وهي امتداد لفتاوى سابقة كانت تصدر عن علماء الدولتين العثمانية والصوفية.

وتكرس في هذا العصر الانفصال النفسي بين إيران والعرب مستمداً جذوره من الروح الطائفية إضافة إلى الروح القومية. وظهرت موجة من المؤلفات في التاريخ وتاريخ الأدب في العربية والفارسية تكرر هذا الانفصال، تحت عناوين نشأة التشيع، والشعبية، والزنقة^(٢٢)، وأمثالها، وكان النزاع السياسي بين عبد الفاصر والشاه من عوامل تلجيج هذا الصراع.

وبعد سقوط الشاه وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية سنة ١٤٠٠هـ/١٩٧٩، دخل الصراع الطائفي مرحلة جديدة، فمن جهة كان على رأس هذا التحول فقيه شيعي قاد الشعب الإيراني من منطلق الولاية في الفكر الشيعي، وأقام دولة على أساس فكر مدرسة أهل البيت، ومن جهة أخرى لثار هذا التحول مخاوف كثيرة من انتقال النموذج الإيراني إلى المنطقة. فاتخذت حياله كل السبل لتطويقه وتحييمه، ومن تلك إثارة عاصفة طائفية بوجه إيران، وطالت هذه العاصفة معظم الشيعة في البلدان المختلفة. واتخذت هذه العاصفة عناوين عدة منها: التشكيك في نوايا الثورة الإسلامية تجاه أهل السنة، وتأمير الفرس التاريخي على الإسلام، وإحراف الشيعة عن القرآن والسنة، بل واتجهت هذه الموجة إلى الطعن حتى في توثر القرآن عند المسلمين؛ إذ زعمت أن الشيعة يمتلكون قرآناً غير هذا المصحف، وأنهم يؤمنون بتحريف القرآن^(٢٣).

وفي هذا السياق ترجمت بعض كتب الإمام الخميني محرقة إلى اللغة العربية، فتصدى المرحوم

الدكتور إبراهيم الموسوي شتا أستاذ الأدب الفارسي في جامعة القاهرة لواحدة من هذه الترجمات، ويبن ما فيها من تحريف، وأقام دعوى على المترجم.

وفي هذه الفترة بالذات تصاعدت نشاطات لخصار السنة في باكستان ضد الشيعة، وصدرت مجموعة كتابات "إحسان إلهي ظهير"^(٢٤) للطعن في الشيعة.

كما توجهت الجهود إلى إثارة خلافات طائفية داخل إيران بين أهل السنة والشيعة عبر السفارات وغير الإعلام، وكانت بعض الإذاعات الموجهة باللغة الفارسية إلى إيران تركز على هذه الإشارات الطائفية، ومنها إذاعة إسرائيل.

وخفت هذه العاصفة إلى حد كبير بعد أن وضعت الحرب العراقية - الإيرانية أوزارها، وبعد أن تحسنت العلاقات الإيرانية العربية، وذابت إلى حد كبير سدود عدم الثقة بين إيران وبلدان الجوار العربية^(٢٥).

لكن العامل السياسي لا يزال يلعب دوره في إثارة النزاعات المذهبية، ولا تزال الطائفية تُجدد لتحقيق أهداف الهيمنة، وهذا ما نشهده في باكستان وأفغانستان بوضوح، وسيبقى مستمرة حتى يرتقي العالم الإسلامي إلى المستوى الذي تتطلبه حياة العزة والكرامة والاستقلال على الساحة العالمية.

جهود التقريب والوحدة

(أ) - على الصعيد الفردي :

من الطبيعي أن ينهض المظلومون من أبناء الأمة إلى بذل ما وسعهم في سبيل وحدة الأمة الإسلامية؛ إذ كل نصوص القرآن والسنة ومنهج السيرة النبوية يدعو إلى ذلك، وكل الظروف القائمة المخيمة على المسلمين تفرض ذلك، وكل تطلع إلى عزة المسلمين وكرامتهم يستوجب ذلك.

لقد تحرك علماء المسلمين في فترة متقدمة من القرن الماضي لجمع كلمة المسلمين السنة والشيعة، منهم السيد عبد الحسين شرف الدين، فقد بذل جهداً علمياً وعملياً جباراً؛ لإزالة سوء التفاهم بين علماء السنة والشيعة، وحج سنة ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م عن طريق البحر في عهد الشريف حسين، واحظى به الشريف، واجتمعاً أكثر من مرة وغسلاً للكعبة المشرفة معاً، ثم لم الناس في المسجد الحرام، وهو أول عالم شيعي لم جموع الحجاج في هذا المسجد الكريم.

وحين أحرق الاحتلال الفرنسي بيته ومكتبته الضخمة غار لبنان إلى دمشق ثم إلى فلسطين، ومنها إلى مصر حيث اجتمع بالعلماء وعلى رأسهم شيخ الأزهر يومئذ سليم البشري، وكان من نتائج

اجتماعاته المتوالية بالشيخ سليم كتاب المراجعة^(٢٦).

وغير لقاء شرف الدين - البشري، ثمة لقاء بين الزنجاني - المراغي، فقد زار عالم الشيعة في النجف الشيخ عبد الكريم الزنجاني مصر سنة ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م. وكان شيخ الأزهر يومئذ الشيخ محمد مصطفى المراغي، وأقيم للشيخ الزنجر حفل كبير في الأزهر حضرته الشخصيات السياسية والعلمية المصرية، ومما قال :

"بني أشعر بسعادة عظيمة وغبطة لوجودي بين هذا الحفل العلمي الكريم الذي تأيد فيه نجاح جهودنا الجبارة في سبيل توحيد شعور المسلمين وتقوية الروابط الدينية بينهم، على اختلاف أوطانهم، وإنكسار روح الأخوة الإسلامية في طوائفهم المختلفة، وأرى جلياً أن وجوه النظر بين الطائفتين الإسلاميتين للكبيرتين، الشيعة والسنة، قد تقاربت بمساعينا ومسابي فضيلة الأستاذ الأكبر الإمام المراغي، وتجلت حقيقة الأخوة الإسلامية في هذا الاحتفال العظيم التاريخي الذي أقامه الأزهر الشريف تكريماً للنجف الأشرف"^(٢٧).

وعن هذا التكريم علقت صحيفة "البلاغ" المصرية ما نصه: "ومما يذكر عن هذا التكريم العلمي ما لاحظته بعض المفكرين من أن هذه هي المرة الأولى بعد أكثر من ألف سنة يجتمع فيها كبار العلماء المسلمين في الأزهر برئاسة لكبر زعيم ديني وهو شيخ الجامع الأزهر لتكريم كبير علماء الشيعة الإمامية وهو الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني"^(٢٨).

ويظهر أن مراسلات كانت جارية بين الشيخ الزنجاني والشيخ المراغي قبل هذه الزيارة، ففي الوثائق أن الشيخين امتزا لأبناء الحوادث التي جرت بين السنة والشيعة في الأقاليم الشمالية للهند سنة ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م، ودار الحديث بينهما حول مشروع إنشاء "مجلس إسلامي أعلى" يضم الشيعة والسنة للتغلب على المشاكل القائمة، ولم يتحقق المشروع.

وثمة لقاء تقريبي آخر كان في إطار مبادرات فردية هو لقاء الكاشاني - البنا^(٢٩).

في عام ١٩٤٨م خلال فترة الحج التقى العالم الإيراني السيد أبو القاسم الكاشاني (١٣٠٠ - ١٣٨١ هـ/١٨٨٣ - ١٩٦٠م)، بالشيخ حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨ هـ/١٩٠٦ - ١٩٤٩م)، وحدث بينهما تقاهم وتقارب في وجهات النظر حول التقارب والوحدة بين المسلمين على أمل أن يكون هذا اللقاء بداية مسار على طريق الوحدة الإسلامية، وقد سجل هذا الحدث لأهميته في تراجم سيرة الرجلين، وكان ملفتاً للكثيرين، فقد نقل الأستاذ عبد المتعال الجبري عن روبرج جاكسون في حديثه عن الشيخ حسن البنا قوله: "ولو طال عمر هذا الرجل لكان يمكن أن يتحقق الكثير لهذه البلاد، خاصة لو تلقى حسن البنا واية الله الكاشاني الزعيم الإيراني على أن يزيل الخلاف بين الشيعة والسنة. وقد التقى الرجلان في الحجاز عام ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ويبدو أنهما تقاهما ووصلا إلى نقطة

رئيسة لولا أن عوجل حسن البناء بالاعتقال". ويعلق الأستاذ الجبري قائلا : "لقد صدق روبير وشم بحاسة السياسة جهد الإمام البنا في التقريب بين المذاهب الإسلامية فما باله لو أدرك عن قرب دوره الضخم في هذا المجال.. مما لا يتسع لذكره المقام" (٣٠).

وفي عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م زار القاهرة السيد نواب صفوي زعيم حركة فدائيان إسلام، ولعل هذه الزيارة مرتبطة باللقاء الذي جرى بين الكاشاني والبناء، لما بين نواب صفوي والكاشاني من علاقة وطيدة (٣١).

واستقبلت زيارة صفوي للقاهرة باهتمام كبير وكلفت بداية علاقات واتصالات وثيقة، يشرح هذه العلاقات الأستاذ حميد عنيت بقوله: "كلفت حركة فدائيان إسلام هي الجماعة الوحيدة التي كان لها علاقات تعليمية عقائدية - وقيل تنظيمية أيضاً - مع مثيلاتها عند أهل السنة في العالم العربي، وخلال السنوات العشر الأخيرة ترجمت كثير من مؤلفات سيد قطب ومحمد الغزالي، ومصطفى السباعي إلى الفارسية على أيدي لفدائيين أو حماة ونشرت في إيران.. فإن تجلي مثل هذه الروح التي تتجاوز أي نوع من التمثيل من إحدى أكثر الجماعات الشيعية المعاصرة نضالاً أمر جدير بالإعجاب" (٣٢).

و ينقل الأستاذ محمد علي الضناوي في كتابه كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث - ص ١٥٠ - نقلاً عن برنارد لويس قوله: "وبالرغم من مذهبهم الشيعي فإنهم يحملون فكرة عن الوحدة الإسلامية تماثل إلى حد كبير فكرة الإخوان المصريين، ولقد كانت بينهم اتصالات وعندما يلخص الأستاذ الضناوي بعض مبادئ فدائيان إسلام يجد فيها: أولاً: الإسلام نظام شامل للحياة ثانياً: لا طائفة بين المسلمين أي بين السنة والشيعة، ثم ينقل عن نواب قوله: "نعمل متحدين للإسلام ولننص كل ما عدا جهادنا في سبيل عز الإسلام، ألم يأن للمسلمين أن يفهموا ويدعوا الانقسام إلى شيعة وسنة" (٣٣).

ومن الذين نهضوا بمسئولية مواجهة الطائفة ضمن مبادرة فريدة السيد محسن الأمين (١٢٨٤ - ١٣٧١/١٨٦٧ - ١٩٥١م) فهذا الرجل مثل السيد عبد الحسين شرف الدين جاهد على جبهتين: جبهة مقارعة الاستعمار الفرنسي، وجبهة رص الصف الإسلامي، وكلا الجهادين يلتقيان في هم واحد هو عزة المسلمين وكرامتهم. نشط في حل الوحدة الإسلامية منذ قدومه من لبنان واستقراره في دمشق سنة ١٣١٩هـ/١٩٠١م، ونجح في ذلك بشهادة معاصريه.

بقول لطفي الحفار رئيس الوزراء الأسبق :

"إن ما كان يتمتع به الإمام العلامة السيد محسن من النزاهة والقوة والحب العميق من جميع من عرفه ولجتمعت إليه من إخوانه ورجاله وأبناء عشيرته وغيرهم، كانت هذه النزاهة والحب قوة

لنا لمتابعة الجهاد والنضال دون تردد أو ضعف، وكانت مجالسه كلها التي نغشاهما من حين إلى آخر مجالاً للدعوة الصالحة في وجوب التضامن والائتلاف ونبذ السخائم والخلافات والترفع عن الدنيا والإسفاف»^(٣٤).

وقال عنه الشيخ هاشم الخطيب من علماء السنة من دمشق: "لقد نهض بأبناء طائفته الجعفرية في سوريا ولبنان وجبل عامل نهضة مباركة، وخطأ بهم خطوة طيبة حيث إليهم جميع إخوانهم من المسلمين والعرب، كما حبيبته أيضاً إلى الجميع فكانوا يذاً واحدة إخواناً متحابين على سرر متقابلين، تجمعهم وحدة الإسلام وتنظم أهدافهم وغايتهم المصلحة للامة"^(٣٥).

ونقل عنه الدكتور مصطفى السباعي "أن شخصاً جاء إليه لينتقل من المذهب السني إلى المذهب الشيعي، فعرّفه بأنه لا فرق بين السنة والشيعية في العنوان الإسلامي. وعندما أصر هذا الرجل قال له السيد الأمين قل: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله فقال له الرجل، فقال له: لقد أصبحت شيعياً".

ومن أصحاب المبادرات الفردية لتوحيد الصف الإسلامي أيضاً الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٢٩٥-١٣٧٣هـ/١٨٧٨-١٩٥٣م)، وكان من المتعاونين مع دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة، ومن المشاركين في مجلتها رسالة الإسلام يقول هو عن نفسه:

"مضى علي أكثر من خمسين سنة، وأنا أهيب بإخواني المسلمين أدهمهم إلى الاتفاق، والوحدة وجمع الكلمة، ونبذ ما يثير الحفاظ، وينشئ الدفائن والضعفان التي أضرت بالإسلام وفرت كلمة للمسلمين فأصبح الإسلام غريباً يستلج بهم، تكالب عليه أعداؤه وجاحدوه وخذله أهله وحاملوه.

ومن أراد شاهد صدق على ذلك فليراجع الجزء الأول من الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية الذي طبع منذ ٤٤ سنة، ولينظر أول صفحة منه إلى صفحة ٢٧ تحت عنوان: البواعث والنواهي لهذه الدعوة، ولم تزل نشراتي ومؤلفاتي في أكثر من نصف قرن سلسلة متوالية الحلقات متصلة غير منقطعة كلها في النصيح والإرشاد والدعوة إلى الاتحاد ودفع الفساد"^(٣٦).

ذكرنا هذه المبادرات الفردية على سبيل المثال لا الحصر، وغيرهم كثيرون ممن بانر في القرن الماضي على الصعيد الفردي في الدعوة إلى وحدة المسلمين، كما أن الذين بانروا إلى هذا الهدف ضمن مشاريع ومؤسسات كثيرون أيضاً، مثل الشيخ محمد تقي القمي، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت، و... سنذكرهم ضمن أصحاب المشاريع.

(ب) - على صعيد المؤتمرات

المؤتمرات تتخطى المبادرات الفردية لتجعب أصحاب الفكر على صعيد موضوع واحد للخروج

بنتائج يشمل تأثيرها مساحة واسعة من العالم الإسلامي.

أولاً - مؤتمرات القدس:

انعقدت مؤتمرات في القدس جمعت علماء السنة والشيعة، وتداولوا شئون المسلمين ونفرتهم، ففي عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م انعقد مؤتمر وضعه المستشرق "جب" في كتاب الإسلام إلى أين بقوله: "لم يحدث طوال تاريخ الإسلام أن فكر السنة والشيعة معاً، وتبادلوا وجهات النظر في قضاياهم ومشاكلهم المشتركة، ومهما حمل هذا الأمر على ضعف الزخم المذهبي في الحياة السياسية، فهو يدل في الوقت نفسه على إدراك أكثر للعلاقات المشتركة بين المسلمين في العالم المعاصر" (٣٧).

وفي عام ١٣٥٠هـ/١٩٣١م انعقد مؤتمر إسلامي آخر في القدس لاتخاذ موقف من الأطماع اليهودية في فلسطين، وجمع علماء السنة والشيعة، وكان بين المشاركين الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء الذي لقي كلمة وأم المصلين في المسجد الأقصى، وبعد النكبة انعقد في القدس أيضاً عام ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م، مؤتمر آخر كان له دور متميز في جمع الصف الإسلامي.

ثانياً - مؤتمرات دمشق:

انعقد مؤتمر العلماء الأول في دمشق سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، وشارك فيه الشيخ عبد الكريم الزنجاني، ولقي فيه كلمة. وبعد أن ختم المؤتمر أعماله صدر عنه جملة من المقررات، وبشأن التقريب بين المذاهب ورد في المقرر الثاني عشر: "بشأن تعاون أبناء المذاهب الإسلامية وتنظيم العمل الديني. إن مؤتمر العلماء الأول المنعقد بدمشق في ١١ - ١٣ رجب سنة ١٣٥٧ هـ - ٨ - ١٠ آب سنة ١٩٣٨م بناء على اقتراح فضيلة الأستاذ الكبير الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني من كبار علماء الشيعة الإمامية في النجف الأشرف في شأن التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتعاون المسلمين مع اختلاف مذاهبهم الذين تجمعهم عقيدة التوحيد ومقاصد الإسلام لمكافحة الإلحاد والفوضى الأخلاقية ولتنظيم العمل الاجتماعي والوحدة الروحية، وبعد المذاكرة في هذا الاقتراح التيمم الجليل، وبعد الاطلاع على مساعي فضيلة الإمام الزنجاني صاحب الاقتراح، في سبيل اقتراحه يقرر:

١ - شكره على غيرته وسعيه في ضم شمل المسلمين الذين تجمعهم كلمة التوحيد لمكافحة الإلحاد ورفع كيان المسلمين إلى المستوى الأعلى في حياتهم الاجتماعية.

٢ - تأييده للعمل في سبيل ذلك المقصد الأسمى.

٣ - تكليف اللجنة التنفيذية بالمباشرة بالاتصال مع علماء الأقطار الإسلامية لتحقيق مؤتمر عام.

في المكان والزمان اللذين يتفق عليهما لتحقيق تلك الأهمية السامية^(٢٨).

والمؤتمر الآخر عقد سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م في دمشق تحت عنوان استراتيجية التقريب بين المذاهب" برعاية مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية" شارك فيه عدد من أئمة المذاهب والعلماء وممثلون عن الأزهر الشريف ورابطة العالم الإسلامي، ودور الحديث الصنيفة بالمغرب، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بولنطن.

ودعا البيان الختامي للمؤتمر المنظمات والمؤسسات والجمعيات الإسلامية لمتابعة العمل من أجل التقريب بين المذاهب الإسلامية الفقهية المعتمدة. وتعميم ثقافة التقريب بين المذاهب وإعداد الأدبيات الدينية والفكرية التي تسهم في بلورة هذه الثقافة، وتقوم على قاعدة احترام الاجتهاد.

وحضر المؤتمر من علماء سوريا الشيخ أحمد كفتارو المفتي العام، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وكما حضره الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الشيخ الدكتور عبدالله بن صالح العبيد، ومن الأزهر الشريف حضره وكيل الأزهر الشيخ فوزي فاضل الزفزاف، إضافة إلى شخصيات علمية من إيران وعمان ولبنان واليمن والمغرب وأفغانستان والكويت والإمارات^(٢٩).

وثمة مؤتمر تقيى عقد في سوريا، ولكن في حلب لأذكره إتماماً للفائدة، وحمل عنوان "المشروع المستقبلي لوحدة الأمة الإسلامية" بمعهد التراث العلمي العربي بتاريخ ٢٥-٢٦ شوال ١٤٢٠ / ٢٠٠١م. وشارك فيه جمع من علماء إيران وسوريا واهتم بالأعداد له لسفارة الإيرانية في دمشق بالتعاون مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران^(٣٠).

ثالثاً مؤتمرات الوحدة الإسلامية بطهران:

بدأ من الثمانينيات في طهران عقد مؤتمر سنوي للوحدة الإسلامية، يحمل كل عام عنواناً معيناً يرتبط بقضايا الوحدة والتقريب، وفي القرن الماضي عقد ثلاثة عشر مؤتمراً ولا يزال متواصلاً انعقاده خلال الأيام من ١٢ - ١٧ ربيع الأول من كل عام، وهي الأيام التي أطلق عليها اسم أسبوع الوحدة الإسلامية، وهي تمتد من الرواية الأشهر ليوم مولد النبي - صلى الله عليه وسلم - عند أهل السنة، حتى الرواية الأشهر ليوم المولد عند الشيعة.

ويدعى سنوياً لهذا المؤتمر علماء من مختلف أرجاء العالم، ليدرسوا محاور موضوع يعينه المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية؛ وليخرجوا منه بنتائج محددة في الموضوع، ويتخذ المؤتمر عادة موقفاً من القضايا المعاصرة والحاسمة في العالم الإسلامي.

وإضافة إلى مؤتمرات الوحدة الإسلامية، ثمة مؤتمرات أخرى يقيمها المجمع لتكريم رواد التقريب، مثل مؤتمر السيد جمال الدين المعروف بالأفغاني^(٣١)، ومؤتمر البيروجردي - شتلوت^(٣٢)

جدير بالذكر أن المؤتمر الأخير كان مصرياً - إيرانيًا لدراسة مشروع دار التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال شخصيتين كان لهما الدور الأكبر في هذا الدار.

رابعاً - ندوات الإيسيسكو للتقريب:

أول ندوة أقامتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي تحت عنوان "التقريب بين المذاهب الإسلامية" كانت سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م في الرباط. وحضرها علماء من إيران والمغرب واليمن وعمان وسوريا يمثلون المذاهب الإسلامية. وأصدرت في نهاية اجتماعاتها بيانًا ختاميًا وتوصيات ونداء إلى الأمة الإسلامية^(١٣).

وأكد البيان الختامي على أن عملية التقريب بين الأفكار والاتجاهات والمذاهب المختلفة ضرورة يقتضيها العمل الإسلامي المشترك؛ لتقوية الصف الإسلامي، وتدعيم الوحدة الإسلامية في أعلى مظاهرها، وأن خطة التقريب يجب أن تقوم على أساس التثبت من صحة نسبة الآراء والمواقف والتركيز على الإيجابيات، واحترام اجتهادات أئمة المذاهب.

ودعم البيان الختامي الاقتراح الذي تقدم به مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية بطهران، ممثلًا بكاتب هذه السطور، بإعادة طبع المجموعة الكاملة لمجلة رسالة الإسلام التي صدرت عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، وتم بعد ذلك إعادة طباعة هذه المجلة كاملة في المجمع.

وندوة الإيسيسكو الثانية للتقريب عقدت أيضًا في الرباط سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م تناولت موضوعات أسباب الخلاف المذهبي، وأداب التعامل في الخلاف المذهبي، ووسائل تقريب وجهات النظر، واقتُرحت بعض الأمور العملية التي يجري العمل على بعضها، وينتظر بعضها التنفيذ، من ذلك:

توحيد المصطلحات الفقهية والمذهبية، وتأليف كتاب مبسط بتعريف المذاهب الإسلامية مدون بلغة قائمة على أساس الأدب والحب والابتعاد عن العصبية، وإعادة كتابة للتاريخ بأسلوب موضوعي يخدم التقارب، وتضمين مناهج التعليم دروسًا خاصة تدعم الأخوة الإسلامية^(١٤).

المشاريع التقريبية

١ - مشروع دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة

هذا المشروع حقق نجاحًا كبيرًا في مجال الدعوة إلى التقريب، ويعود نجاحه إلى مكان الانطلاق، وإلى الرجال الذين تعاهدوه.

مصر لأسباب تاريخية معروفة تعيش هم النهضة والإحياء منذ أوائل القرن التاسع عشر؛ ولذلك

فإنها مهينة لاحتضان كل دعوة إحيائية ترسم في الأفق عزة المسلمين وكرامتهم، وإلى هذا يعود نجاح السيد جمال الدين في دعوته حين حلّ بمصر، وإلى هذا يعود نجاح الشيخ محمد تقي القمي حين هزته أحداث الطائفية في العالم الإسلامي؛ فيمم وجهه صوب مصر ليجد فيها من يساند دعوته التقريبية، فوجد أرضها سهلاً وعلماءها أهلاً.

وهذا لا يعني طبعاً أن الأرض كانت مفروشة أمام هذه الدعوة بالزهور، بل كانت رواسب الماضي تشكل أثولاً كما أدعت أقدام المسافرين. يقول السيد عبد الله نجل الشيخ القمي :

"لقد تعرضت هذه الدعوة المؤمنة وقوبلت في مطلعها بهجوم ممن لم تحصن نواياهم بالعداوة والبغضاء ورميت منهم ورمى المقبولون عليها بالهتكم والظنون، فمن قائل بأن دار التقريب هذه هي خليقة سياسات استعمارية من صنع الإنجليز تارة. ومن صنع الروس تارة أخرى، ثم من صنع أمريكا في العصر الحالي، حتى لقد ظن البعض في عهد الملك فاروق أن الدار تعمل سراً لصالح الطائفة الإسماعيلية بقصد إرجاع الحكم الفاطمي إلى مصر. ولتذكر دائماً في هذا الخصوص مقولة والدي -رضي الله عنه - بشأن تهمة انتماء الدار إلى الإنجليز؛ حيث كانت (الموضوعة) السائدة وقتها تقتضي إرجاع أي عمل أو حدث في منطقتنا إلى الإنجليز وتنسبه إليهم قال: "هؤلاء الإنجليز الذين يعملون على التفرقة لو أنهم فكروا في العمل على التقريب فأهلاً بهذا الذي يزعمون ..."^(١٥).

لقد أحسن الشيخ القمي اختيار الرجل الأول الذي فاتحه بهوميه في مصر، فقد اتصل أول ما اتصل بالشيخ محمد المراغي شيخ الأزهر الشريف يومئذ، وكان هذا الرجل مهيناً تماماً لتقبل الفكرة، فاقترح على الشيخ القمي أن يدرس الفلسفة في الأزهر؛ ليوثق علاقته بشيوخه.

كان الشيخ المراغي خلال كل هذه المدة يبذل الجهد لإتجاح مهمة الشيخ القمي. وكان مما فعله أن عرّف الشيخ القمي بطائفة من العلماء الذين يحملون هموم وحدة المسلمين ونبذ التفرقة بينهم، منهم الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي أصبح فيما بعد شيخاً للأزهر، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت وكلاهما أيضاً توليا مشيخة الأزهر فيما بعد، والشيخ محمد محمد المنفي، والشيخ محمد علي علويه باشا، ثم اختار الشيخ القمي جمعاً آخر فيهم الشيخ حسن البنا والشيخ عبد العزيز عيسى، والشيخ علي المؤيد من اليمن والسيد الأوسلي نجل صاحب تفسير روح المعاني. ومن هذا الجمع تشكلت النواة الأولى لجماعة التقريب، ولقامت هذه الجماعة مؤسسة هي دار التقريب، واتخذت هذه المؤسسة المباركة من بيت الشيخ القمي المتواضع مقراً لأعمالها^(١٦).

من الشخصيات التي برزت بين جماعة التقريب الشيخ عبد المجيد سليم. كان رجلاً كبيراً في علمه وشخصيته وإخلاصه. قال عنه الشيخ المراغي: لو كان أبو حنيفة حياً لما استخلف على مدرسته الفقهية سوى الشيخ عبد المجيد سليم. لإمامته الكامل بالفتنة الحنفي ولدقته وسعة علمه. ولما

كان يمتاز به من صفات نبيلة انتخب لمشيخة الأزهر دورتين.

والشيخ عبد المجيد سليم أول من راسل الإمام آقا حسين البروجردي في قم، وهي رسالة هامة للغاية بين أكبر شخصيتين سنية وشيعية آنذ. وظلت هذه المراسلات تتوالى عن طريق الشيخ القمي أو المسافرين بين مصر وإيران. وكان السيد البروجردي يرد على رسائله بكل إجلال واحترام^(١٧).

ومن المشاريع التقريبية التي نهض بها الشيخ عبد المجيد سليم إدخال تفسير مجمع البيان إلى ساحة العالم الإسلامي. حين اطلع الشيخ على هذا التفسير وجد فيه بغيته، رآه التفسير الذي يجمع بين العمق العلمي، والسعة والشمول والوضوح والمنهجية، والابتعاد عن التعصب، والجمع بين آراء أهل السنة والشيعة. فكتب إلى دار التقريب رسالة يشيد بهذا التفسير ويستحث الجماعة على طباعته. وكتب في مقدمته على هذا للتفسير: "هو كتاب جليل الشأن غزير العلم كثير الفوائد، حسن الترتيب لا أحصيني مبالغاً إذا قلت إنه في مقدمة كتب التفسير التي تعد مراجع لعلومه وبحثه".

وهذا الحق دفع الشيخ محمود شلتوت أن يطالع هذا التفسير بإمعان، فشف به حبا، وولع به ولعا يتضح من المقدمة التاريخية التي دونها لهذا التفسير. تقرر طباعته، وعلى مدى أعوام طبع هذا التفسير أفضل طبعة تنصدرها رسالة الشيخ سليم ومقدمة الشيخ شلتوت^(١٨).

والشيخ شلتوت كان عالماً مفسراً أيضاً عاملاً ورث عن أستاذه الشيخ سليم إخلاصه وعلمه وروحه التقريبية، وكان يجلّ أستاذه ويحترمهم، ويقوم له في المجلس ويقبل يده.

خصّ كل جزء من أجزاء مجلة "رسالة الإسلام" بحلقة من التفسير يجمع فيها بين الوضوح والعمق والأصالة والمعاصرة. كان يكتب بروح الأزهر وبلغه العصر، ثم جمعت هذه الحلقات في كتاب وطبع فيما بعد^(١٩).

أهم منجزات مشروع دار التقريب في القاهرة:

١- إصدار مجلة رسالة الإسلام^(٢٠)، هذه المجلة كانت تنشر الفكر التقريبي بين المسلمين، وتجمع العلماء على صعيد الحوار العلمي في مختلف المجالات، كتب فيها كبار علماء الشيعة من أمثال: لشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، والشيخ عبد الحليم كاشف الغطاء، والشيخ محمد رضا الشيباني، والسيد صدر الدين شرف الدين، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد تقى القمي، ومحمد صادق الصدر، وغيرهم، وكبار علماء السنة من أمثال: لشيخ عبد الحميد سليم، والشيخ محمود شلتوت (وكلاهما من أئمة الأزهر وشيوخه)، والشيخ محمد محمد المنني (رئيس تحرير المجلة)، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد البهي، والأستاذ محمود فياض، والشيخ محمد علي علوي باشا، والشيخ محمد عبدالله دراز، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، والأستاذ محمد فريد

وجدي، والأستاذ أحمد أمين، والأستاذ علي عبد الواحد وافي، والأستاذ عباس محمود العقاد، وغيرهم كثير.

صدر العدد الأول من هذه المجلة في ربيع الأول سنة ١٣٦٨ هـ (يناير ١٩٤٩م)، وتواصلت تصدر كل ثلاثة أشهر، وتعدت في الصدور بعض الأعوام، وصدر عددها الستون والأخير في رمضان ١٣٩٢ هـ (١ أكتوبر ١٩٧٢م)، ومجموعة ما تضمنته من مقالات ودراسات وأخبار يشكل سفرًا مهمًا من أدبيات التقريب في عالمنا المعاصر؛ إذ أن المجلة انفتحت على كتاب أهل السنة والشيعة، وانعكست فيها مسيرة دار التقريب، ومسيرة التقريب في العالم الإسلامي.

٢- التركيز على المشتركات بين المذاهب الإسلامية في شئون التصير والحديث والفقه والأدب، وبيئت المساحة للواسعة التي يلتقي عليها المسلمون؛ لتأخذ الاختلافات حجمها الطبيعي ولا تتضخم؛ فتسيطر على الأذهان.

فعلى صعيد القرآن الكريم طبعت دار التقريب تفسير مجمع البيان لمفسر شيعي هو العلامة الطبرسي بإشارة - كما ذكرنا - من شيخ الأزهر يومئذ الشيخ مصطفى المراغي، ويمقدمة عظيمة من الشيخ محمود شلتوت جاء فيها :

"وقد يكون في الكتاب بعد هذا مالا لوفق لنا عليه، لو مالا يوفق عليه هؤلاء أو أولئك من قارنيه أو دارسيه، ولكن هذا لا يغض من عظمة هذا البناء الشامخ الذي بناه الطبرسي، فإن هذا شأن المسائل التي تقبل أن تختلف فيها وجهات النظر، فليقرأ المسلمون بعضهم لبعض، وليقبل بعضهم على علم بعض، فإن العلم هنا وهناك، والرأي مشترك، ولم يقصر الله مواهبه على فريق من الناس دون فريق، ولا ينبغي أن نظل على ما أورتنا إياه عوامل الطائفية والعنصرية من تقاطع وتدبر ومواءمة، فإن هذه العوامل مزورة على المسلمين، مسخرة من أعدائهم عن غرض مقصود لم يعد يخفى على أحد. إن المسلمين ليسوا أرباب أديان مختلفة، ولا لتأجيل مختلفة، وإنما هم أرباب دين واحد، وكتاب واحد، وأصول واحدة، فإذا اختلفوا فإلما هو اختلاف الرأي مع الرأي، والرواية مع الرواية، والمنهج مع المنهج، وكلهم طلاب الحقيقة المستمدة من كتاب الله، وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والحكمة ضاللتهم جميعًا ينشدونها من أي لفق.

فالول شيء على المسلمين وأوجهه على قانتهم وعلمائهم أن يتبادلوا الثقافة والمعرفة، وأن يقلعوا عن سوء الظن وعن التبايز بالألقاب، والتهلج بالطنع والسباب، وأن يجعلوا الحق رائدهم، والإتصاف قلدهم، وأن يأخذوا من كل شيء بأحسنه..."^(٥١).

وعلى صعيد الفقه دعت الدار إلى فتح باب الاجتهاد، فالشائع بين أهل السنة مذابه وتقليد واحد من أئمة المذاهب الأربعة، والشائع عند الشيعة هو فتح باب الاجتهاد^(٥٢). والذي حققته المجلة هو أنها

بينت على إيمان كبار علماء أهل السنة "حرمة التقليد لمن توفرت فيهم شروط الاجتهاد"، وجواز "تقليد غير الأئمة الأربعة"، ثم صدرت فتوى شيخ الأزهر لتجيز لأهل السنة أن يتجنبوا بمذهب الجعفرية المعروف بمذهب الإمامية الاثني عشرية، وبذلك انفتح باب التفاهم في مجال الفقه والتشريع على مصراعيه، وتوفر إمكان التوصل إلى تشريع كامل مشترك للحياة الفردية والاجتماعية بين أهل السنة والشيعة في إطار الاجتهاد الصحيح^(٥٦).

وعلى سعيد الأدب ركزت على الأدب الموالي لأهل البيت ؛ لأنه يستثير عاطفة يشترك فيها كل المسلمين.

وفي مجال الحديث الشريف والسيرة بدأت دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بمشروع كبير، وهو جمع الأحاديث التي اتفق عليها الفريقان في مختلف أبواب الإيمان والعمل والأخبار والأخلاق، تجمع الأحاديث المتفق عليها في كل باب، ويبين مع كل حديث مصدره من كتب السنة ومن كتب الشيعة ودرجته عند كل من الفريقين^(٥٧)، وهذا المشروع لم يكتمل في الدار. وعمل على إكماله المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، في إطار مركز البحوث والدراسات التابع للمجمع في مدينة قم.

وبدأت دار التقريب أيضاً بدارسة مشروع إعادة النظر في السيرة النبوية المباركة دراسة منصفة عادلة منبثقة كاملة^(٥٨)، ولكنه لم يتحقق أيضاً، وعسى أن يتولى العلماء التقريبيون إنجازها.

وعلى سعيد العقيدة دعت للجماعة أولاً إلى التمسك بالقرآن والخوض فيما لا طائل تحته من أمور العقيدة وعلم الكلام، وفيما لم يكلفنا الله به^(٥٩). وثانياً - أمنت الجماعة في مجال العقيدة أن المختلفين فيها لو حرروا محل النزاع لوجدوا أنهم متفقون، وأن الأمر ليس بالقرب من أن يتنازعوا فيه هذا التنازع، ويضطربوا في بيده هذا الاضطراب.

٣- نشر فكرة التقريب على المستوى العالمي. فكان لجماعة التقريب علاقات مع علماء تركيا، وباكستان، وسوريا، ولبنان، واليونيسكو، والمملكة العربية السعودية، وكندا^(٦٠).. وربما مع بلدان أخرى لم أستطع رصدها في أخبارها.

٢- مشروع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

تأسس المجمع باهتمام مرشد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي، وأل على نفسه أن يواصل مسيرة دار التقريب في القاهرة. وتولى أمانته العامة منذ تأسيسه الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، وقد عمل منذ ستين سنة ضمن منهج التقريب، وكانت له علاقة مباشرة مع رواد هذه المدرسة في مصر والمغرب وسوريا ولبنان^(٦١).

والمجمع يضم في مجلسه الأعلى وفي مجلسه العلم جمعاً من علماء السنة والشيعية، ويعمل على نشر فكرة التقريب في إيران من خلال نشراته وكتبه بالفارسية، وكذلك على الصعيد العالمي عن طريق مجلته رسالة التقريب وكتبه ومؤتمراته ولقائه.

وللمجمع التقريب مركز للبحوث والدراسات الإسلامية تأسس في قم سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. ويهتم كما ورد في نظامه الداخلي بالتقريب العلمي بين المذاهب الإسلامية في حل التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وأعضاؤه من أساتذة الحوزة العلمية والجامعات. ونذكر نشاطات المركز لأهميتها العلمية، وتلخص فيما يلي :

١- تأليف تفسير بالمأثور للقرآن الكريم يضم أوثق الأخبار المروية في مصنفات علماء التفسير والحديث من السنة والشيعية.

٢- تأليف موسوعة فقهية تضم آراء أئمة المذاهب الإسلامية في المسائل المختلفة.

٣- تصنيف موسوعة للقواعد الفقهية تقرر آراء علماء المذاهب الإسلامية.

٤- جمع وتنظيم الأحاديث النبوية الشريفة التي اتفق حمله الحديث على نقلها بين المذاهب الإسلامية.

٥- تصنيف كتاب لمعرفة أحوال الرواة الذين اشتهر النقل عنهم عند الفرق الإسلامية سنداً أو مثلاً.

٦- تحرير بحوث مقارنة في علم الكلام والعقائد الإسلامية.

٧- تصنيف موسوعة للمصطلحات الأصولية والمقارنة فيها بين آراء علماء المذاهب الإسلامية.

٨- تصنيف موسوعة في تعريف المصطلحات الكلامية مع بيان آراء الفرق الإسلامية فيها.

٩- تحرير بحوث مختلفة في أصول الفقه والمقارنة فيها بين آراء علماء المذاهب الإسلامية.

١٠- تحقيق العديد من الكتب التي تهدف إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية.

وللمجمع مجلة باسم رسالة التقريب أقرت في أول عدد لها ما لمجلة "رسالة الإسلام" من فضل السبق ورسم المنهج. صدر العدد الأول في شهر رمضان ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، وهي فصلية محكمة، تحمل بحثاً في التقريب، وتعالج قضايا تهم العالم الإسلامي، ولا تزال تصدر في طهران.

وللمجمع مؤتمر سنوي ذكرناه في المؤتمرات، كما له جامعة هي "جامعة للمذاهب الإسلامية". بدلت أعمالها في طهران سنة ١٣١٤هـ/١٩٩٤م، وتضم ثلاث كليات: ١- كلية فقه المذاهب

الإسلامية. ٢- كلية الكلام والعرفان. ٣- كلية علوم القرآن والحديث.

ويقتضي نظامها الداخلي الجمع بين الطلاب من مختلف المذاهب فيها.

وعن هذه الجامعة يذكر رئيسها :

١- أنها تركز على الدراسات المقارنة.

٢- تجمع بين الأصوليين الحوزوي والجامعي.

٣- تهتم بدراسة المصادر وتعرف الطلاب على المكتبة الإسلامية.

٤- أنها تقبل طلاباً من سائر البلدان الإسلامية.

٥- أنها تقبل الطلاب عن طريق اختيار خاص، وتعطي الأولوية لحفظة القرآن والحديث.

٦- تسعى الجامعة إلى أن تقبل طلاباً بنسب متساوية من جميع أبناء المذاهب الإسلامية.

٧- تركز على تربية علماء ودعاة ومدرسين وقضاة يحملون العلم الإسلامي والالتزام الإسلامي في إطار من المعاصرة وسعة الأفق ولغة العصر.

٨- اللغة الرسمية في الجامعة هي الفارسية والعربية. ولابد من درجة معينة لإتقان اللغتين قبل دخول الطالب الجامعة. وإذا لم يكن له إلمام بذلك عليه أن يجتاز دروساً تؤهله بعد ذلك للدراسة في الجامعة^(٩١).

٣- مشروع تجمع العلماء المسلمين في لبنان

انطبق للتجمع عن "مؤتمر المستضعفين" الذي عقد في طهران سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، وضم منذ تأسيسه علماء من السنة والشيعة اللبنانيين، ويقول تقرير التجمع: "كان لوجود هؤلاء العلماء في إطار مشترك يمارس نشاطاً شبه يومي - عدا اجتماعه الأسبوعي والذي لم ينقطع حتى الآن - الأثر الكبير في إزالة أية شائبة أو شبهة تعترض مسار وحدة الحركات الإسلامية على ساحة الجهاد والمقاومة"^(٩٢).

وسعى للتجمع "لتوحيد العمل الإسلامي، وإلى سد الثغرات الثقافية في برامج العاملين، وثقافة المسلمين، واتخاذ المواقف المناسبة من كل ما يهم الناس بما يراه التجمع مناسباً للمصلحة الإسلامية، والعمل على بناء شخصية للعالم والعامل المجاهد والمخلص ويرتز دوره القيادي في جهاد الأمة وإرادة التحرر، وإبلاغ كلمة الله تعالى، وحث الأمة على الانقياد لهم"^(٩٣).

وفي سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م أقام التجمع بالتعاون مع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية مؤتمرات تحت عنوان: "الوحدة ومستقبل الأمة الإسلامية". حضره عدد من علماء السنة والشيعية والدروز، وكلفت محور المؤتمر:

١- الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب في القرن المقبل.

٢- إشكاليات التنمية، والتنمية البشرية في المجتمعات الإسلامية.

٣- المشروع الحضاري الإسلامي واستراتيجية الصراع.

٤- لقاء المماتمة والمقاومة في الأمة.

٥- الصحوة الإسلامية والمستقبل^(١٦).

خاتمة

تكوين حالة الطائفية والتقريب في القرن العشرين

١- مصالح الحكم والسلاطين لها الدور الكبير في الحالة الطائفية على صعيد العالم الإسلامي. قبل هذا القرن كانت مصالح الدول الإسلامية المتعارضة تقتضي إشعال نيران الطائفية، كما حدث إبان النزاع بين الدولتين العثمانية والصقوية، وفي هذا القرن اقتضت مصالح الهيمنة الدولية اللعب بورقة الطائفية، وهذا ما لاحظناه بوضوح أكثر في العقدين الأخيرين من القرن الماضي.

من هنا فإن الحالة الطائفية مرشحة في عالمنا الإسلامي للانفجار دوما طالما القرار السياسي، بيد من يهمهم الاستفادة من هذه الورقة، ولا يمكن أن نضمن ابتعاد أمثا عن الصراع الطائفي إلا إذا كان القرار السياسي منحصرا بيد قيادات وطنية مرتقعة إلى مستوى الأهداف الإسلامية الكبرى.

٢- لطماء الأمة دور كبير في مواجهة الحالة الطائفية وتحويلها إلى حالة تقريب وتفاهم، شرط أن يتحرر العلماء من أي مؤثرات خارجية، وشرط أن ينفتحوا على الأهداف الكبرى ويتفهموا ضخامة التحديات، والقرن الماضي أثبت هذه الحقيقة على صعيد الإثارات الطائفية وعلى صعيد التقريب.

٣- الحالة الطائفية حالة عشائرية قبل أن تكون مسألة عقائدية أو فقهية. يتبين ذلك من ظواهر كثيرة: منها أن الصراع الطائفي يدور غالبا بين أناس لا يعرفون من المذهب سوى الانتماء إلى العشيرة السنية أو العشيرة الشيعية! وهذا ما شاهدناه في بعض البلدان العربية والأسبوية في القرن الماضي، والحالة العشائرية ناتجة عن تخلف حضاري، من هنا فإن أمثا بحاجة إلى تنشيط مسيرتها الحضارية؛ لتتغلب على هذه الحالة الطائفية العشائرية.

٤- إن تفعيل المسيرة الحضارية يتوقف على إحساننا بالعزة، فمتى كانت الأجواء السياسية والاجتماعية والاقتصادية تبعث على الشعور بالعزة في النفوس تحركت الأمة على طريق الخلق والإبداع والتطوير، ومتى خيم عليها الذل توقفت مسيرة إبداعها وتجهت إلى الانقسامات والصراعات، ولو أخذنا المساحة المصرية مثلا لرأينا شيئا من الإحسان بالعزة يسود المساحة بعد طرد نابوليون في القرن التاسع عشر، وفي أيام عبد الناصر في القرن العشرين، وصاحب الحالين حركة لولا أن أصابها ما أصابها لتغيرت حالة العالم العربي والإسلامي جميعا. وإنما ذكرت ضرورة تفعيل المسيرة الحضارية وسيادة حالة العزة لارتباطها بالحالة الطائفية كما ذكرت.

٥- طرح المشروع الإسلامي الكبير للحياة يساهم بشكل غير مباشر على إزالة الحالة الطائفية في العالم الإسلامي، ويؤدي هنا أن نذكر أن مركز الحضارة للدراسات السياسية في القاهرة - على سبيل المثال - له مثل هذه المساهمة؛ لأنه يطرح المشروع الإسلامي الذي يجمع على صعيده الكبير

المسلمين بكل مذاهبهم، ويشدّ أنظارهم جميعاً إلى هدف كبير ينتشلهم من الوقوع في مستنقع الصغائر، ومن قبل شاهدنا عالماً شيعياً هو السيد محمد باقر الصدر يصدر كتاب فلسفتنا وكتلج اقتصادنا، ولا يتناول فيها أية قضية خلافية بين السنة والشيعة، ولكن الكتّابين كان لهما الأثر الكبير في تقليص الحالة الطائفية، وتصعيد الحالة الإسلامية الرسالية المتعالية على الخلافات المذهبية، ولا يخفى مكانة الثورة الإسلامية في إيران قبل محاصرتها إعلامياً من تأثير على وحدة الصف الإسلامي. من هنا فإن تقديم المشروع الإسلامي الكامل للكون والحياة بلغة العصر ومستوى احتياجات العصر... له الدور الكبير في التقريب بين المذاهب الإسلامية.

٦- إن مشروع "إسلام بلا مذاهب" إضافة إلى استحقاقه لا يخدم التراث الإسلامي، فالمذاهب إذا أخذناها بالمنظار العلمي يشكل كل منها جهداً اجتهادياً عمل على تطويره وإثرائه المتكلمون والفقهاء والمفسرون والفلاسفة، ولا فائدة من مصادرة كل هذه الجهود العلمية الجبلة. من هنا لابد أن يفكر دعاة الوحدة والتقريب في التفاهم والتعارف بين أصحاب المذاهب ويركزوا على المشتركات، ويجعلوا العلم دينهم والحقيقة هدفهم والحوار سبيلهم؛ وبذلك تتحول المذاهب من حالة طائفية عشائرية إلى مدارس علمية كل منها يثري التراث ويشكل إضافة علمية للمسييرة. لذلك لابد من الاهتمام بمراكز الأبحاث والدراسات المقارنة.

٧- ظهرت في أواخر القرن الماضي على الساحة السياسية العالمية والإسلامية ظواهر تبشر بخير لمستقبل وحدة الأمة الإسلامية.. فمن جهة قمت أوروبا ذات التاريخ الغارق بالحروب والدماء والصراع بين دولها نموذجاً جيداً وناجحاً في "الاتحاد" يستطيع أن يجيب على كل أسئلة التشكيك في إمكان وحدة العالم الإسلامي. ودخل العالم في عصر التكتلات الدولية التي تفرض على العالم الإسلامي نوعاً من التلاحم والتعاقد، من هنا ازداد الحديث عن ضرورة تفعيل منظمة المؤتمر الإسلامي والسوق الإسلامية المشتركة والتعاون الثقافي والإعلامي الإسلامي.

كما أن التحديات المشهودة في فلسطين وبقاع أخرى من عالمنا الإسلامي، وظاهرة الانفراد بالهيمنة العالمية فرضت الحدّ الأقل من التفاهم والتعاون، ولا بد أن يتواصل ويستمر وإلا تحول إلى مزيد من التمزق والتشتت.

ولا يخفى ما لسيادة أجواء التفاهم على الساحة السياسية من أثر على الحالة الطائفية في العالم الإسلامي. ولأدّل على ذلك مما شاهدناها عقب بعض التنقية في الأجواء السياسية الإسلامية من تحول في الساحة الثقافية والعلمية والشيوعية.

٨- إن ظاهرة الحوار التي سادت في أواخر القرن الماضي كان لها تأثير كبير في تقليص حالة التشرد. وقد شهدنا نشاطاً ملحوظاً في حقل الحوار القومي - الإسلامي، والإسلامي - الإسلامي، والعربي - الإيراني، وحوار الحضارات، وكلها تنصب في خدمة تنويب الحالة الطائفية العشائرية

في عالمنا الإسلامي.

سيكون التحدي الطائفي في القرن الواحد والعشرين دون شك كبيراً؛ بسبب استتفحال قوة الهيمنة العالمية واهتمامها بالورقة الطائفية حسب توصيات "هنتجتون"، لكن عوامل مواجهة التحدي من الكثرة والثقة في عالمنا الإسلامي بحيث إنها قادرة - لو أحسن استعمالها - أن تتغلب على كل هذه التحديات وتسجل مستقبلاً أفضل للعالم الإسلامي.

قائمة المراجع :

- ١- فخر برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠.
- ٢- فاضل الأنصاري، قصة الطوائف، الإسلام بين المذهبية والطائفية، ط١، دمشق ٢٠٠٠، ص ٣٦٣.
- ٣- علي أكبر ولايتي، مقدمة فكرية لحركة المشروطة، تحت الطبع، ترجمة محمد علي أنرشب. وفيه معلومات قيمة عن دخول الأخوين تشرلي البريطانيين لإضرام الحرب الصفوية - العثمانية.
- ٤- قصة الطوائف، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢٧، ٤٢٨.
- ٥- نظري نادر شاه، علي الوردي، تاريخ العراق الحديث، ومحمد بهجت الأثرى، ذرائع العصبية العنصرية في إثارة الحروب وحملات نادر شاه على العراق في رواية شاهد عيان، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨١.
- ٦- قصة الطوائف، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤٨.
- ٧- نظري: محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني وطريق النهوض والاستقامة بالإسلام، رسالة التقريب، العدد ١٤، ص ١٦٩ وما بعدها.
- ٨- نظري سيد جلال الدين المندي، تاريخ إيران السياسي المعاصر، ترجمة سالم مشكور، طهران ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- ٩- مجلة رسالة الإسلام، العدد الأول/ السنة الأولى، تحت عنوان: (بيان للمسلمين).
- ١٠- أي قول سنة ١٩٤٧م.
- ١١- دعوة التقريب، تاريخ ووثائق، وزارة الأوقاف المصرية ١٤١٣/ ١٩٩١، ص ١٨.
- ١٢- مجلة رسالة الإسلام، العدد الأول، السنة الخامسة، ربيع الثاني ١٣٧٣.
- ١٣- دعوة التقريب تاريخ ووثائق، ط وزارة الأوقاف المصرية ١٤١٣/ ١٩٩١، ص ٢٥.
- ١٤- سعيد دياب، العلاقات السعودية الإيرانية ١٩٣٢ - ١٩٨٢، ط١، ١٩٩٤، دار السقي.
- ١٥- سياتي ذكره عند الحديث عن مشروع دار التقريب في القاهرة.

- ١٦- نظر: محمد علي أرشيب، ملف التقريب، طهران ١٤٢١هـ، ص ١٢٣ وما بعدها، ذكريات لشيخ محمد تقى القمي عن مسيرة دار التقريب، يروينا عبد الكريم بي زفر شيرازي.
- ١٧- ملف التقريب، مصدر مذكور، ص ١٣٠، وما بعدها.
- ١٨- نظر الجزء الثالث، ط دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٦٦هـ.
- ١٩- نظر الجزء الأول، ط دار التعارف، بيروت ١٤٠٣هـ.
- ٢٠- نظر على سبيل المثال: لهجة مسائل موسى جلاله، ط مطبعة المرعاني بصيدا ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م، وكتاب تفصيل المهمة في تكليف الأمة، بيروت، دار الزهراء، ويقدم فيه منهاجا قويا لوحدة الأمة.
- ٢١- نظر: أحمد الوائلي، هوية التشيع، ط دار الكتب للطبوعات، بيروت ١٩٨٧.
- ٢٢- نظر: محمد علي أرشيب، ملاحظات على كتب تاريخ الأدب العربي، بحوث ندوة الأدب العربي وقعه وإقامه، ١٥/ ٤/ ١٩٩٩م، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٩م.
- ٢٣- نظر ناصر القناري، مسائل التقريب بين أهل السنة والشيعة، ط دار طيبة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، والكتاب يقع في جزئين في أكثر من ٨٠٠ صفحة لاثبات عدم إمكان التقريب بين السنة والشيعة. ودلائل الإثبات تكوّن حول تكفير الشيعة، وأن كتبهم تصيب المسلمين في صميم دينهم "أولها" باب من أبواب الإلحاد والصّد من دين الله! (٢٧٧/٢).
- ٢٤- رئيس تحرير مجلة "ترجمان الحديث" لاهور، باكستان، نشر مجموعة من الكتب الطائفية في إدارة ترجمان السنة بلاهور، وكان ضمن موجة "فصل السنة" لباكستانية التي قامت على أساس طائفي بخلفية سياسية.
- ٢٥- وقد تطورت العلاقات الإيرانية السعودية خاصة بعد زيارة الرئيس رفسنجاني إلى السعودية سنة ١٩٩٦، ولكن رومسب الطائفية ظهرت حتى في تلك الزيارة الودية، إذ تصدى خطيب الجمعة في مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى سب الشيعة بحضور الرئيس رفسنجاني، مما دفع الضيف إلى ترك المسجد، ثم عوقب الخطيب على فعلته، واستمر تطور العلاقات في عهد الرئيس خاتمي خاصة بعد زيارته للمملكة عام ١٩٩٩، وأعطىها التوقيع على اتفاقيات تعاون هامة بين البلدين.
- ٢٦- وهو كتاب حواري بين الرجلين يدلّ فيه السيد شرف الدين على تفقّات السنة والشيعة على الرجوع إلى القرن والسنة.
- ٢٧- محمد سعيد آل ثابت، الإمام الزنجاني والوحدة الإسلامية، بغداد: مطبعة المعارف، ص ٥١ تقلا هن جريدة الأهرام المصرية، ١١ نوفمبر ١٩٣٦.
- ٢٨- صحيفة ابلاغ مصرية، ٢٦ شعبان ١٣٥٥هـ / ١١ نوفمبر ١٩٣٦م تقلا عن كتاب "الإمام الزنجاني والوحدة الإسلامية" ص ١٠.
- ٢٩- نقلاً عن زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية، مساهمات الفكر الإصلاحى الشيعي، دار الصفا، بيروت ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ص ٥٦ و ٥٧.

٣٠- كتيب "السنة والشريعة ضجة مفتعلة"، الدكتور عز الدين إبراهيم (قاضي الشافعي)، يضم على صفحته معلومات قيمة عن ارتباط نواب صفوي بمصر.

٣١- انظر المرجع السابق.

٣٢- المرجع نفسه، ص ١١٢.

٣٣- السنة والشريعة. مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

٣٤- السيد محسن الأمين. أعيان الشيعة. بيروت: دار المعارف، ج ١٠، ص ٣٨٤.

٣٥- المرجع السابق ص ٤١٣.

٣٦- محمد حسين آل كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لاني بحدود، بيروت، دار الفخير، لا تاريخ، ص ٦٧- ٦٨.

٣٧- نقلا عن: حميد حنايت، الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة د. إبراهيم الصوفي شتاء، القاهرة ١٩٨٩م..

٣٨- زكي الميلاد، خطاب الوحدة الإسلامية، مساهمات الفكر الإسلامي الشيعي، دار الصحوة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٣٩- صدر توثيق كامل بالمؤتمرات تحت عنوان: "استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، منشورات مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية، لندن ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٤٠- انظر تقريراً عن المؤتمر في كتاب: "بحوث ودراسات في التقريب بين المذاهب الإسلامية"، كتاب الثقافة الإسلامية/ ٧، منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٤١- انظر تقريراً عن المؤتمر في مجلة رسالة التقريب، العدد ١٤ ص ١٦٥ وما بعدها.

٤٢- انظر تقريراً عن المؤتمر في مجلة رسالة التقريب، العدد ٢٠ ص ١١٥ وما بعدها.

٤٣- انظر تقريراً عن الندوة في مجلة (رسالة التقريب)، العدد ٣ ص ٢١٥ وما بعدها.

٤٤- انظر تقريراً عن المؤتمر في مجلة (رسالة التقريب) العدد ١٢، ص ٣١٤ و ٣١٥.

٤٥- دعوة التقريب لتاريخ ووثائق، مصدر مذكور، ص ٨.

٤٦- ملف التقريب، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٨.

٤٧- انظر الرسائل المتبادلة، نفس المرجع السابق، ص ١٥٨ وما بعدها.

٤٨- أعيدت طباعة هذا التفسير مع مقدمة الشيخ ثلثون أخيراً في مركز الدراسات الروضة لروضة بمدينة مشهد بالبحرين.

٤٩- أعيدت طباعة هذا التفسير أخيراً بالجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية بطنجة.

٥٠. أعيدت طباعة كل أعداد المجلة أخيراً في مركز الروضة الرضوية بمدينة مشهد.
٥١. ملف للتقريب، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦ - ٤٧.
٥٢. انظر: محمد صالح موسى حسين، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار طلائع للدراسات، دمشق ١٩٨٩، ص ١٠٩ وما بعدها.
٥٣. نفس المرجع، ص ٤٨ وما بعدها.
٥٤. نفس المرجع، فصل مشاريع علمية، ص ١٧٤ وما بعدها.
٥٥. نفس المرجع السابق.
٥٦. نفس المرجع، محور العقيدة، ص ٣٧ وما بعدها.
٥٧. نفس المرجع، نشاطات علمية، ص ١٨٥ وما بعدها.
٥٨. تولى أخيراً أمانته العامة العلامة الشيخ محمد علي التستيري، وهو من أشهر وجوه قدموا إلى الوحدة والتقريب في عالمنا المعاصر.
٥٩. انظر لقاء مع عميد الكلية الدكتور بي زار شيرازي، في مجلة رسالة التقريب، العدد ١٥، ص ١٤٢ وما بعدها.
٦٠. علي خازم، تجمع العلماء المسلمين في لبنان تجربة ونموذج، مجلة رسالة التقريب، العدد ١٣، ص ١٨١.
٦١. نفس المرجع، ص ١٨٤ - ١٨٥.
٦٢. انظر تقريراً موجزاً لهذا المؤتمر في مجلة رسالة التقريب، العدد ٢٤، ص ٢١١ وما بعدها.

المسلمون في شمال القوقاز

من الإرث الروسي القيصري إلى ما بعد الحرب الباردة

أ. أحمد عبد الحافظ

مقدمة:

أطلق البعض على مسلمي الاتحاد السوفييتي السابق بشكل عام والقوقاز بشكل خاص "وصف المسلمين"، المنسبين وأرجعوا ذلك إلى هامشية منطقة القوقاز مع وقوعها على أطراف العالم الإسلامي، حيث كانت تخوماً للدول الإسلامية المتعاقبة، فضلاً عن جغرافيتها الخاصة التي تجعلها منطقة معزولة طبيعياً عن الأقاليم المجاورة. ولم يكن للمنطقة موقع في السياسة الدولية، إلا أنه مع انهيار الاتحاد السوفييتي وجدت الصراعات الكامنة فرصتها للظهور، سواء في شكل حرب واسعة النطاق، أو مجموعة من النزاعات الحدودية التي خلفتها الحقبة السوفييتية.

وتحاول الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية:

١- تعاقب على القوقاز في القرن العشرين الحكم الروسي القيصري، ثم الحكم السوفييتي وأخيراً الاتحاد الروسي، فهل اختلف تعامل حكام كل حقبة مع شعوب المنطقة؟ وداخل الحقبة الواحدة هل اتخذ هذا التعامل نمطاً واحداً أم شهد العديد من الأنماط واستخدمت فيه العديد من الآليات؟

٢- في ضوء حقيقة أن غالبية مسلمي الاتحاد السوفييتي السابق ليسوا شعباً سلافياً، فكيف أثر هذا البعد العرقي في الملوك السوفييتي، ثم الروسي تجاه مطالب الاستقلال المتعاقبة من جانب مسلمي شمال القوقاز؟

٣- هل يشكل القوقاز قطعاً وحدة إقليمية متجانسة أم أن ما تشهده المنطقة من اضطرابات داخلية يبعدها عن هذا الوصف؟

٤- لماذا فشلت الحربان الشيشانيتان في حقبة التسعينيات في تكوين تحالف قوقازي يقف في مواجهة الروس؟

التعريف بشمال القوقاز:

ليس هناك اتفاق عام حول تحديد منطقة شمال القوقاز، والمصطلحات الروسية الرسمية، مثل "إقليم شمال القوقاز الاقتصادي"، "منطقة شمال القوقاز العسكرية"، ترتبط بالحدود الجديدة للإقليم

جنوب الاتحاد الروسي. وقد رسمت هذه الحدود استناداً لاعتبارات إدارية، واقتصادية، وأمنية روسية، وليس لاعتبار الشعوب في المنطقة؛ فهناك جماعات إثنية لا تعيش في وحدات إدارية تحمل اسمها، وكل وحدة تقطنها أكثر من جماعة إثنية. الأكثر من هذا أن الروس يعيشون بأعداد كبيرة في شمال التوقاز، خاصة المدن والمراكز الصناعية في الجزء الغربي من المنطقة. كما أن هناك المصطلح الإثنوجرافي "شعوب شمال التوقاز"، والذي يشمل جماعات إثنية تنتمي لغاتها المحلية لمجموعة لغوية مميزة. وبالمعنى الجغرافي، هي منطقة الجبال المرتفعة، والمنحدرات الشمالية، ومدن جبال التوقاز التي تحاذي الحزام السهلي لجنوبي روسيا ولوكرانيا.^(١)

يضم شمال التوقاز سبع جمهوريات تتمتع بالحكم الذاتي، وهي: أديغيا، وداغستان، والشيشان، إنجوشيا، وأوسيتيا الشمالية، والقبارطية/ والبلقار، والقرشاي/ لشركس، بالإضافة إلى منطقتي ستافروبول وكراسنودار.^(٢) ويتوزع في الإقليم ما يزيد على خمسة ملايين نسمة بين نحو (٦٠) قومية، تتراوح أعدادها بين بضعة آلاف وعدة مئات من الألوف.^(٣) وتشترك العديد من شعوب شمال التوقاز في سمات وقيم ثقافية متشابهة، تطورت من خلال ظروف حياة متشابهة، وتزايدت التشابهات خلال الحرب ضد الاستعمار. فقد اشتهر القوقازيون الشماليون بأنهم مقاتلون أشداء، سواء في حروبهم ضد الغزاة الخارجيين، أو في حروبهم مع بعضهم البعض.^(٤) الأنثروبولوجيون والمؤرخون للتوقاز يعرفون أيضاً مجموعة من التقاليد، التي مورست من أجل صياغة روابط قوية، وتحالفات بين جماعات التوقاز. كما أن فكرة تشابه الشعوب القوقازية جينياً وثقافياً، لم يتم إنكارها في الاتحاد السوفييتي، فالتوقاز كان معترفاً به كمجموعة منفصلة تاريخياً وثقافياً. وحتى اليوم لا تزال الفكرة موجودة من خلال المصطلح البيروقراطي حديث النشأة "شعوب القومية التوقازية"، وهو مصطلح مستخدم من جانب العسكرية الروسية والإعلام الجماهيري، كجزء من حملة طرد القوقازيين بعيداً عن المدن الروسية. فقد أصبح القوقازيون الذين يعيشون في موسكو على سبيل المثال، ضحايا الفحص المتكرر لجوازات سفرهم في الأماكن العامة، من بين بعض أشكال المهانة الأخرى، مما جعلهم يرون في هذه الظاهرة، وهذا المصطلح الجديد ما يشعرهم بارتباطهم حتى إن كان فقط في كونهم ضحايا.^(٥)

أولاً: شمال التوقاز في الحقبة الروسية القيصرية:

أنهى استسلام الشيخ شامل في غونيب عام ١٨٥٩، نطاقاً واسعاً من المقاومة المسلحة في شرق التوقاز، لفترة دامت ربع القرن. وخلال عقود حرب الشيخ شامل، كان هناك صراع آخر لا يقل عنه ضراوة، اشتعل ضد الغزو الروسي، قادته الشعوب الشركسية والتركية في شمال غرب التوقاز. هذه الحروب لم تكن معروفة للغرب بنفس درجة معرفتهم لحروب شامل، خاصة وأن غياب حركة صوفية قوية في غرب التوقاز كان يعني أيضاً، أنه لم يوجد قائد واحد أو قوة موحدة؛ حيث كانت كل عشيرة أو مجموعة عشائر تميل للقتال بشكل منفصل، رغم محاولات العملاء البريطانيين

توحيد صفوفهم ضد الروس.^(٩) ويطول عام ١٨٦٠ تم إخضاع بقية القوقاز عدا الشركاسة، الذين كانوا يتمتعون باستقلال كامل في مناطق تقع حول نهر الكوبان شمالاً، ولم تحقق أول محاولة لتجهيز الشركس إلى تركيا، أو مناطق أخرى من الإمبراطورية الروسية، إلا نجاحاً جزئياً، واستمرت الحرب سنتين، وانتهت بقتصار الروس وطردهم الشركس من أراضيهم.^(١٠) وقدر أن حوالي (١,٢) مليون قوقازي شركسي وتركي (قرتشي وغيرهم) غادروا، وحل محلهم الروس، القوزاق، الجورجيون، وبدرجة أقل مستوطنون أرمنيون. وتتواجد الشعوب الشركسية الآن - مع عدد أقل من الشيشانيين- عبر أنحاء تركيا والشرق الأوسط، ويلعبون دوراً متميزاً خاصة في الأردن، فهم ممثلون في الحرس الملكي وفي مركز عليا بالجيش.^(١١)

شهد عام ١٨٦٠ ظهور الحركة القادرية - والتي تعود جذورها إلى القرن الثاني عشر الميلادي في بغداد - لأول مرة في القوقاز بزعامة داغستاني يدعى "كونتا حاجي كيشيف". في البداية هادن حاجي الروس، ولكن مع تنوع شهرته، وتضخم عدد أتباعه، وتضمام مريدين من جيش شامل السابق، خشيه الروس وقبضوا عليه ونفوه عام ١٨٦٤.^(١٢) وفي العام نفسه، هاجمت القوات الروسية اجتماعاً لأتباعه في مدينة "شالي" الشيشانية، وقتلت حوالي (٢٠٠) شخص، وتم ترحيل ما يقرب من خمسة آلاف من أتباع المريدية وعائلاتهم إلى تركيا.^(١٣) وبالتعاون مع النقشبنديين الجدد، ثار القاديون ضد آل روموف في أعوام ١٨٦٥، ١٨٧٧، ١٨٧٩.^(١٤) وكنت الحرب بين روسيا والإمبراطورية العثمانية في عامي ١٨٧٧، ١٨٧٨ عقدت إلى ثورة جديدة في الشيشان وداغستان، تم قمعها بوحشية. بعد ذلك تحول كل من أنصار النقشبندية والقادرية من العمل المفتوح، إلى التنظيم السري والتنقية الروحية لمجتمعاتهم، ولكن ظل هدف الثورة النهائية والاستقلال عالماً بأذهانهم. وفي عام ١٩٠٥ قادت الثورة عبر روسيا إلى مزيد من الاضطرابات والاعتقالات في الشيشان.^(١٥)

آليات الترويس (الروسنة) في الحقبة القيصرية:

يمكن القول بأن التعامل القيصري مع مسلمي روسيا، اختلف طبقاً للحقبة الزمنية، والإقليم، والتومية المستهدفة، ودرجة المقاومة التي أبدتها المجتمعات المسلمة لفرقتها.^(١٦) فقد تركت تجربة التوسع الاستعماري في القوقاز آثارها على السلطة القيصرية، التي وجدت ضرورة الإبقاء على كثير من المؤسسات التي استحدثها الإمام شامل بدون تغيير، وأبقت على المحاكم الشرعية في الشيشان وداغستان حتى عام ١٩٢٦، حين ألغتها السلطات البلشفية. كما سمحت لأبناء الجبال بحمل السلاح؛ باعتبار ذلك من مظاهر احترامها لتقاليدهم.^(١٧) ولم تكن هناك قبل الثورة البلشفية خدمة عسكرية إلزامية في الشيشان والإنجوش. وعلى الرغم من ذلك، فقد قام عدد من الشيشانيين بالخدمة كأفراد في جيش القيصر، وكان منهم بعض القادة اللامعين مثل "الجنرال إرخسان عليم"، قائد المدفعية الذي قاد الفرقة الثانية للغربية لسيبيريا في الفترة (١٩٠١ - ١٩٠٥). وفي الحرب العالمية

الأولى، شكل الشيشانيون فيلقا عسكريا في أحد تشكيلات الجيش اشتهر بشجاعته في معارك Carpathian. وكان قادة الحرس الروسي يعتقدون أنه من الشرف لهم الخدمة في هذا التشكيل العسكري، الذي كان يقوده شقيق القيصر، الدوق الأكبر ميخائيل اليكساندروفيتش.^(١٥)

ثانياً: شمال القوقاز في الحقبة السوفييتية:

كان المفهوم الشيوعي - قبل عام ١٩١٧ - لتقرير المصير متولفاً بشكل أو بآخر مع طموحات القوميات الخاضعة للروس، وأعيد التأكيد على المفهوم في المؤتمر السابع لحزب "كل الروس"، المنعقد في أبريل ١٩١٧ في قرار اعترف بأربعة مبادئ:^(١٦)

١- حق القوميات غير الروسية في الانفصال عن روسيا.

٢- الحكم الذاتي الإقليمي للقوميات الباقية داخل روسيا.

٣- الضمانات القانونية لحقوق الأقليات.

٤- عدم تجزئة الحزب.

١- شمال القوقاز في عهدي لينين وستالين:

لدى انهيار النظام القيصري إلى المناداة بإمام جديد في شمال القوقاز، وهو "تجم الدين غوتسكي". ولكن ظهرت شخصية أقوى، وهو الشيخ "لوزون حاجي"، الذي سار على طريق الإمام شامل.^(١٧) وكانت الثورة البلشفية قد أثارت لدى القوقازيين أملاً جديدة للاستقلال، وفي شهر مايو ١ٹ١٧، كان سكان الجبل في شمال القوقاز قد اتحدوا مع قوزاق التيريك، لانتخاب حكومة داجستانية تركية مؤقتة لدولة حرة مستقلة ويعد انتصار البلاشفة، أعلنت الحكومة تفصلها عن روسيا، وولقت تحالفاً مع تركيا. وفي الوقت نفسه أسس كلٌّ من الجناح اليساري للراديكاليين الأوسيتيين، والاشتراكيين من ألقليات أخرى، جمهورية تيريك سوفييتية، ولكن سرعان ما أسقطها قوزاق التيريك.^(١٨) وفي سبتمبر ١٩١٧، أسس مندوبو شعوب شمال القوقاز جمهورية اتحاد أبناء جبال القوقاز، وتشكل برلمان وحكومة لهذه الجمهورية؛ التي كان هدفها هو بناء جمهورية شمال القوقاز الديمقراطية الفيدرالية، ضمن الاتحاد الروسي الديموقراطي مستقبلاً. وفي ١١ مايو ١٩١٨ أعلن في مؤتمر باتومي عن تأسيس الجمهورية الجبلية المستقلة بحضور مندوبين من تركيا وألمانيا، وفيدرالية ما وراء القوقاز.^(١٩) وفي محاولة منه لكسب تأييد الشعوب المسلمة في روسيا وجه لينين في ٧ ديسمبر ١٩١٧، نداء لهم يقول فيه: "أيها المسلمون في روسيا، أيها القتر على شواطئ الفولجا وفي القرم، أيها القيرغيز والمارتويون في سيبيريا وتركستان، أيها القتر والأتراك في القوقاز. أيها الشيشانيون، أيها الجيليون في أنحاء القوقاز، أتم يا من انتهكت حرمان مساجدكم وقبوركم، واعتدى على عقائدكم وعاداتكم، وداس القياصرة والطنغا للروس على مقدساتكم ستكون حرية عقائدكم".

مكفولة، ومنظمتكم الثقافية مكفولة لكم منذ اليوم، لا يطغى عليها طاغ، ولا يعتدي عليها معتد. هبوا إذن فابنوا حياتكم القومية كيف شئتم؛ فلتنم أحرار لا يحول بينكم وبين ما تشتهون حائل ... إن ذلك من حقكم إذا كنتم فاعلين، واعلموا أن حقوقكم شأنها شأن حقوق سائر أفراد الشعب الروسي، تحميها الثورة بكل ما أوتيت من عزم وقوة، وبكل ما يتوفر لها من وسائل: جند أشداء، ومجالس لعمال ومدنيين عن الفلاحين، وإن قُصدوا أثر هذه الثورة، وخذوا يساعدوا حكومتها الشرعية".^(٢٠)

بالنسبة للينين مثل الإسلام والمسلمون قوة مجهولة عظيمة، أظهر لها احتراماً مرغماً عليه. وفي المؤتمر الثامن للحزب الشيوعي الروسي في مارس ١٩١٩، صاغ لينين السياسة السوفييتية تجاه الإسلام، ويمكن تلخيصها في كلمة واحدة، وهي "الانتظار". فقد قال لينين: "ماذا يمكننا أن نفعل حيال أفراد، مثل: القيرغيز، الأوزبك، الطاجيك، التركمان، والذين مازالوا تحت تأثير شيوخهم؟ هنا في روسيا ساعدتنا خبرة الأفراد السنية مع اللبابوت في أن نطيح بهم. ولكنكم تعلمون ما أحدثه قرار الزواج المدني من تأثيرات سلبية. هل يمكننا الذهاب لهذه الشعوب ونقول لهم: سوف نخلصكم من مستغليكم؟ لا يمكننا القيام بذلك؛ لأنهم تابعون تماماً لشيوخهم. علينا فقط أن ننتظر تطور كل قومية على حدة وفصل عناصر البيرويلتاريا عن عناصر البرجوازية".^(٢١)

في عام ١٩١٩، استمر القتال بين الجيش الأحمر والجيش الأبيض القومي، وبنهاية العام أعلن جزء من داغستان والشيشان وأوسيتيا وقبارطيا قيام دولة مستقلة، هي إمارة شمال القوقاز تحت قيادة الشيخ "أوزون حاجي"، الذي كان قد اختار في البداية مهادنة البلاشفة، بعد أن وعدوه باستقلال كامل.^(٢٢) وكانت محاولات الجنرال ليفكوفيتش دينكين (قائد جيش الحكومة البيضاء) لقمع شعوب الجبل، قد ساهمت في تحويل القوات البيضاء عن صراعها مع البلاشفة، ومن ثم ساعدت على هزيمتها. وبحلول صيف ١٩٢٠ كانت القوات البيضاء قد طردت من المنطقة واقتريت من هزيمتها النهائية.^(٢٣) وفي العام نفسه تأسست لجنة ثورية قوقازية في فلاديفكا، لتصبح أساس جمهورية الجبل السوفييتية، وزار ستالين المنطقة للاشراف على عملية التغيير، واقترح باسم حكومته تكوين جمهورية سوفيتية، تضم كل القوقازيين الجبلين الذين وقفوا بدورهم على الاعتراف بالسلطة السوفييتية.^(٢٤) ولكن شُترط مؤتمر الشعوب الجبلية ضرورة التزم السوفييت بثلاثة شروط كالتالي:^(٢٥)

١- إن التشريعة الإسلامية هي القانون الأساسي للجمهورية الجبلية.

٢- الاعتراف بالحكم الذاتي الكامل للجمهورية في إدارة شؤونها الداخلية.

٣- أن تستعيد الجمهورية ما اقتطعه القيصر من إقليم وشعوب.

وبالفعل تمت الاستجابة لهذه المطالب؛ حيث أعيدت الأقاليم التي أعطيت للقوزاق خلال وبعد الغزو الروسي، وأجبر القوزاق على مغادرة شمال القوقاز، وهو ما كان ملائماً للقيادة الروسية الجديدة التي رأت في القوزاق عدواً أساسياً.^(٢٦)

عندما تولى البلاشفة الروس الحكومة في روسيا، كانوا حريصين على تجنب صراع محتوم مع مسلمي الشرق السوفييتي. لقد كانوا منشغلين بتأسيس قوة في أوروبا عن معالجة مسألة الإسلام. لقد كان عليهم أولاً كسر تأثير الكنيسة الروسية قبل الشروع في مسألة قانون المسلمين، أو التعليم الديني الإسلامي، في شمال القوقاز. كما افتقدوا الحلفاء داخل العالم الإسلامي وكان عدد الشيوعيين المسلمين في السنوات الأولى للسلطة السوفييتية ضئيلاً، وكان المستعدون منهم للقيام بدعاية مضادة للإسلام أقل عدداً. الأكثر من هذا، وأن الشيوعيين السوفييت توقعوا إمكانية امتداد الثورة العالمية لدول أخرى تحوى سكاناً مسلمين. لكل هذه الأسباب، كان التسامح الديني تجاه المسلمين هو السياسة الوحيدة الممكنة خلال السنوات الأولى للنظام السوفييتي. ^(٢٧) إلا أن مفهوم حق تقرير المصير، الذي نادى به الثورة البلشفية في بدايتها كان يفسره أنصارها بطريقة خاصة، حيث يقول ستالين: "إن مسألة حق القوميات في حرية الانفصال، يجب ألا تختلط بملاحظة أنه لا يعني بالضرورة أن تستطيع القوميات الانفصال في أية لحظة. فنحن أحرار في أن ندعم، أو نعارض الانفصال، طبقاً لمصالح البروليتاريا وللثورة البروليتارية". وجاءت هذه المقولة تفسيراً للمبادئ التي طرحها المؤتمر السابع لحزب كل روسيا في أبريل ١٩١٧.^(٢٨)

لكن سرعان ما أدرك القوقازيون أنه لا فرق بين روسيا القيصرية وروسيا السوفييتية، ففي أبريل ١٩٢٠، تمكن الجيش الأحمر - بعد احتلال السبلح الداغستاني - من دخول أذربيجان، والإطاحة بالحكومة المستقلة هناك؛ ليقطع عن شعوب الجبل أي مساعدة من الجنوب، وبعد عام، حول صوفيو الجبال اهتمامهم للخطر البلشفي، الذي لم يتمثل فقط في القوات الروسية الحمراء، ولكن أيضاً في مجموعة صغيرة - ولكن متميزة - من القوقازيين الشيوعيين، مثل "نجم الدين سامورسكي"، والذين قاتلوا ضد الشيخ لوزون حاجي، من أجل ضم القوقاز للاتحاد السوفييتي.^(٢٩) هذه الحرب واسعة النطاق، والتي دخلتها المنطقة، استمرت حوالي تسعة أشهر، هزمت فيها العديد من وحدات الجيش الأحمر، إلا أنه في مايو ١٩٢١ عصف هذا الجيش بأخر المتمردين، بمساعدة المدفعية والطائرات الحديثة، ورغم ذلك ظل نجم الدين غورتسكي متحصناً بالجبال حتى عام ١٩٢٥، عندما قبض عليه وأُعدم. وفي رأى بعض الممثلين، فإن هذه الحرب - والتي ربما تكون أعنف صراع مطلى حدث خلال الحرب الأهلية الروسية - ربما قد منعت الجيش الأحمر من شن حملات مخططة على إيران والشرق الأوسط.^(٣٠)

لم تكم جمهورية أبناء الجبل طويلاً، وبحلول عام ١٩٢٢ كفت كل الجماعات قد نزعت أسلحتها، ونفكت الجمهورية تدريجياً إلى مناطق داخل الاتحاد الروسي. وبعد عام، لم يبق في الجمهورية

سوى الشيشانيين، والإنجوش، والأوسيتيين الشماليين. وبعد عام آخر، كان على الشيشانيين أن يصبحوا في منطقة ذات حكم ذاتي. وفي عام ١٩٢٤، انقسم الإنجوش والأوسيتيون الشماليون الباقون، وظلت عاصمتهم المشتركة فلانقنقاس مع الأوسيتيين؛ ليحرم الإنجوش من المركز الحضري الوحيد ذي المؤسسات التعليمية والصناعية.^(٣١) وبذلك افتتحت جمهورية الجبل المتحدة حيث أخذت الحكومة الروسية تغير، وتبدل، وتهجر منها وإليها، حسب أهوائها، ثم تغير المستوى الإداري لهذه الجماعات، مرة تعتبرها لقاليم مستقلة، ثم لا تلبث أن تحولها إلى جمهوريات ذات حكم ذاتي.^(٣٢)

مع التفتت القومي في العديد من المناطق، تدهور بشكل واضح النظام التعليمي والبنية التحتية في هذه المناطق. وبحلول منتصف العشرينيات من القرن العشرين، تأسست هيراركية للقوميات ذاتية الحكم، يتربسها قادة اشتراكيون محليون، وكان ذلك يعنى عدم تشجيع هوية إقليمية مميزة. واستمرت سياسات التفتت القومي، وسحبت كل أشكال الحكم الذاتي من أيدي القوقازيين، وتغيرت حدود وأسماء المناطق ذاتية الحكم مع تكرار العصيان المسلح بين العديد من شعوب شمال القوقاز.^(٣٣) وبلغت الاضطرابات ذروتها في عام ١٩٢٩، لاحتجاجاً على برنامج التعاونيات السوفييتي، الذي تمت بمقتضاها مصادرة الأراضي الزراعية، وتم نشر عشرات الآلاف من القوات السوفييتية بالمنطقة، واستمر نشاط حرب العصابات الصغيرة حتى عام ١٩٣٥.^(٣٤)

هدأت الأوضاع نسبياً في عام ١٩٣٦، عندما وصل الدستور السوفييتي الجديد لوضع هيكل للجمهوريات ذاتية الحكم: دافستان، أوسيتيا الشمالية، القبارطة/البقار، الشيشان/الإنجوش، أبخازيا، والمناطق ذاتية الحكم في أوسيتيا الجنوبية، لقرتشاى/الشركس، ليدفيا.^(٣٥) إلا أن حرب العصابات الصغيرة عادت لتتسط من جديد في عام ١٩٣٧ عقب عملية للمخابرات السوفييتية، قامت فيها بالقبض على آلاف من الشيشانيين المشتبه فيهم وأعدمتهم.^(٣٦) تمت عملية استئصال العناصر المناهضة للسوفييت في جمهورية الشيشان - الإنجوش في ليلة ٣١ يوليو - ١ أغسطس ١٩٣٧، حيث وضعت المخابرات السوفييتية قائمة بأسماء أفراد تم ترحيلهم للعاصمة جروزنى. في البداية امتلأ سجن المخابرات في جروزنى: السجن الداخلي كان به حوالي ألف سجين مصنفين على أنهم منشقون لشدهاء، والسجن الخارجي أرسل إليه أربعة آلاف شخص. واعتقل آخرون في أماكن أخرى: خمسة آلاف في الجراج المركزي في جروزنيفت، ثلاثة آلاف في نادى يحمل اسم ستالين، ثلاثمائة في مباني الجيش الجمهوري. وبالمطبع، فإن حقوق المواطنة التي تم التأكيد عليها في كل من الدستور السوفييتي ودستور جمهورية الشيشان - الإنجوش، تم انتهاكها بلا استثناء خلال القبض والمحكمة.^(٣٧)

تصبح ثورة الشيشانيين ذات دلالة، عندما تقارنها بسلسلة العديد من للشعوب الأخرى في مواجهة

مستقلين، كما تميزت بأنها أول ثورة لا تقودها شخصيات دينية تقليدية، أو شخصيات قبلية مثل الشيخ أوزون حاجي، ولكن كان القادة علمانيين جدد، بل أعضاء قيايين في الحزب الشيوعي الشيشاني، لعبوا قبل خمسة عشر عامًا دورًا أساسيًا في هزيمة أوزون حاجي، ومن بين هؤلاء: مايريك شرييوف أحد مديري العموم السابقين، وصاحب خلفية بلشفية مميزة. ولم يختلف هؤلاء الشيشانيون عن كثير من المثقفين المسلمين العلمانيين المؤيدين للاتحاد السوفيتي من قوميات أخرى مثل سلطان جالييف،^(٣٨) والذي كان أحد ضحايا التصفية الجسدية لستالين، فقد كان جالييف عضوًا مسلمًا بارزًا في الحزب الشيوعي، إلا أنه عارض سياسة الحزب تجاه القوميات الراحمة لعزل الشعوب غير الروسية في دولة استعمارية.^(٣٩)

في مطلع أكتوبر ١٩٣٧، قام شكرييوف عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي بزيارة جمهورية الشوشان والإنجوش، واستدعى عددًا كبيرًا من أعضاء لجنة الحزب بالجمهورية، لاجتماع يوم ٧ أكتوبر ١٩٣٧، في بيت ثقافة لينين بجرورني. وخلال الاجتماع أمر شكرييوف بالقبض على جميع الشيشانيين الأعضاء في لجنة الحزب الإقليمية وبالفعل تم القبض عليهم فورًا في قاعة الاجتماع، ثم امتدت هذه الأوامر فيما بعد لكل المسؤولين الشيشانيين والإنجوش بالحزب، بدءًا من رؤساء مجالس القرى، ووصولًا لرئيس الجمهورية. كما اتسعت حملة الاعتقالات لتشمل الشيشانيين المقيمين خارج الجمهورية. واستمرت هذه الحملة حتى نوفمبر ١٩٣٨، عندما تم تجهيز قضية مركز البرجوازية القومية حيث تمت محاكمة ١٢٧ شخص - كلهم مسؤولون رسميون بالجمهورية - بتهمة متعددة: البرجوازية القومية، ومعاداة الثورة، والتمرد، والإرهاب القروتسكي، والتجسس، والتخريب.^(٤٠)

لكن الشيوعيين الشيشانيين لم ينتظروا سلبين عندما استشرروا نية ستالين لقمعهم واتبعوا نهج أسلافهم، وقطلوا نحو الجبال. وفي يناير ١٩٤٠، قاد "حسن إسراييلوف" ثورة في جبال الشيشان.^(٤١) ولد إسراييلوف في قرية ناشخوي، بإقليم جالاتشوف بالشيشان، وبدأ حياته بكتابة الشعر والمسرحيات، وسافر إلى موسكو ليدرس في الجامعة الشيوعية لعمال الشرق، وهناك تخلى تدريجيًا عن الشعر من أجل السياسة. وبالإضافة إلى ذلك مع بعض الشيشانيين، أرسل بقاءًا للسلطات السوفيتية، يطالبها بتغيير سياستها في الشيشان، وبإقصاء إيجوروف - السكرتير الأول للجنة الحزب الإقليمية، ورأييف - المفوض الشعبي للشئون الداخلية. أرسلت الحكومة السوفيتية هذا البيان للسلطات المحلية التي ألقت القبض على إسراييلوف ورفاقه، إلا أنه مع مطلع ١٩٣٩ قبض على إيجوروف ورأييف بوصفهما من أعداء الشعب، وأطلق سراح إسراييلوف.^(٤٢)

عقب إطلاق سراح إسراييلوف، عمل على التخلص من السلطة السوفيتية، ومع بداية فبراير ١٩٤٠، كانت لإسراييلوف السيطرة على جالاتشوف، وساياسان، وشابرلو، وجزء من إقليم شاقو. وكانت جماعات المقاومة تحصل على أسلحتها من المناطق المنعزلة، ويعد تطهير غالبية

مناطق الجبال من البلاشفة، عقد مؤتمر قومي في جالاتشوز وأعلن عن تأسيس حكومة ثورية شعبية مؤقتة للشيشان والإتجوش، برئاسة إسراييلوف.^(٤٣)

في مطلع صيف ١٩٤١ هاجمت القوات الألمانية النازية الاتحاد السوفييتي، واتهم ستالين كل من الألمان والفولجا، المسيحيين القرتشاي البلغار، والكالمك، والشيشان، والإتجوش، وتثار القرم بالتعاون مع الألمان ضد الدولة الأم.^(٤٤) وبعد الغزو الألماني، لم تسمح الحكومة السوفييتية للشيشانيين بخلق تشكيلاتهم الوطنية. وعندما تمت تعيبتهم، أدمجوا بشكل فردي في تشكيلات روسية منفصلة، ولما كانوا لا يتحدثون الروسية فقد عملوا كجنود صامتين، ولجبرهم القادة الروس على الأكل من طعام الجنود الآخرين: لحم خنزير. وبناء على توصيات بعض الضباط الروس، سمحت الحكومة السوفييتية لحكومة جمهورية الشيشان والإتجوش، بإلحاق متطوعين في التشكيلات العسكرية، وتولت الجمهورية إمدادهم بالملبس والمؤن الغذائية. وفي ٤ أغسطس ١٩٤٢، عبرت الدبابات الألمانية على أجساد العديد من العسكريين للشيشانيين والإتجوش، ولأخذ بعضهم أسرى، في حين نجح آخرون في تخطي الخطوط الألمانية والانسحاب.^(٤٥)

. تزامن استسلام الألمان في ستالينجراد في فبراير ١٩٤٣، مع تسحبهم من شمال القوقاز، وأبعد شاذية أشهر. بعد أن أصبحت معظم أراضي المنطقة في أيدي السوفييت وأبعد الشيشانيون عن معالقتهم - أطلق ستالين حملة لتهجير كل القوميات التي اتهمها بالتعاون مع الألمان. وبدأ بالقرتشاي في نوفمبر ١٩٤٣. وفي ٢٢ فبراير ١٩٤٤ قامت قوات تابعة للمخابرات السوفييتية، بلغ عددها عشرات الآلاف، بتجميع وترحيل الغالبية العظمى من شعوب الشيشان والإتجوش، في ساعة واحدة. كما أن القوميات التي طالبتها اتهامات ستالين، حذفت من الوثائق الرسمية السوفييتية وكذلك من للموسوعات السوفييتية الكبرى.^(٤٦)

بعد عام ١٩٤٤ وترحيل الشيشانيين قامت السلطات السوفييتية والمستوطنون الروس بهدم أحياء مقابر الشيشان، لاستخدامها في رصف الطرق، وبناء المساكن، وعلى الجدران المحيطة بتبين اللوحات القرى والأماكن التي حدثت بها المذابح، ففي مذبحه خايباخ قتل سبعمئة شخص، وفي مستشفى أوروس مارتان قتل (٦٢) شخصاً. يتوسط اللوحات صورة لمصحف وقبضة ترفع سيفاً تعبر عن أن الصنف عن أخطاء الماضي ليس من تقاليد الشيشانيين، ويقول النقش المدون: لن نبكي، لن نضعف، لن نصفح.^(٤٧)

في بداية الأربعينيات، قسمت سلطات ستالين مسلمي الاتحاد السوفييتي إلى أربع مجموعات؛ سعيًا لاستخدام الآليات للسيطرة عليها من جانب موسكو، عكست التجمعات الجغرافية والسياسية الكبرى للسكان المسلمين في هذا القرن. ضمت المجموعة الأولى مسلمي آسيا الوسطى وقازاقستان،

المجموعة الثانية شملت مسلمي جنوب القوقاز في جمهوريات جورجيا وأرمينيا وأذربيجان، المجموعة الثالثة مثلها مسلمو روسيا الأوروبية وسيبيريا، وستقر معظمهم فيما بعد في منطقة السهول في غابات حوض الفولجا الأوسط، المجموعة الرابعة تضم مسلمي شمال القوقاز في المنطقة الواقعة بين البحر الأسود وبحر قزوين، ويغطون جمهوريات الشيشان والإتجوش، داغستان، والقبارطة والبلقار، ولدينيا، وإقليم القرتشاى والشركىس، ولوسيتيا الشمالية.^(٤٨)

٢- شمال القوقاز بعد ستالين وقبل جوريقتشوف:

استمر الاضطهاد المنظم للصوفيّين في القوقاز خلال عصر خروشوف؛ حيث اتهموا بالتخريب الاقتصادي، والإرهاب، والعصيان المسلح. وبدأ الشيشانيون والإتجوش المهجرون عودة غير قانونية لديارهم، رغم أوامر الاعتقال ومنع بيع تذكار القطارات لهم. وعندما بدءوا يستعيدون قبور أسلافهم ويعيدون دفن الموتى الذين حملوهم معهم من آسيا الوسطى اضحى من الواضح للسلطات السوفيتية أنهم عائدون من أجل العيش في سلام؛ ولهذا سمح لهم رسمياً بالعودة في عام ١٩٥٧ مع قرار من الكرملين، يراهم من تهمة الخيانة الجماعية.^(٤٩) إلا أنه في نفس العام وفيما بدا أنه محاولة لتطبيق سياسة "فرق تسد" ولإضعاف الإثنية الشيشانية، تم اقتطاع إقليمين من القوقاز في منطقة ستافروبول، وأضيفا لجمهورية الشيشان والإتجوش السوفيتية.^(٥٠)

بعد مرور عشر سنوات على عودتهم من المنفى، كانت أعلى المناصب التي يمكن أن يطمح إليها الشيشانيون وظيفية مدير مزرعة تعاونية. إلا أنه في عام ١٩٧٣، قامت مظاهرات جماعية في الشيشان تدعم مطالب الإتجوش في أراض منحت للأوسيتيين، ثم ما لبثت هذه المظاهرات أن تحولت للمطالبة بنصيب أكبر من المناصب الرسمية المحلية.^(٥١)

وقع حدثان عالميان في عام ١٩٧٩، هما الثورة الإسلامية المسلحة في إيران، والغزو السوفيتي لأفغانستان، والذي قاد إلى حرب دامت تسع سنوات. هذان الحدثان كافيا عملا لحافز الأمة المسلمة في الاتحاد السوفيتي، وسببا لخوف المسؤولين السوفيت من الآثار المحتملة للإسلام الحركي على الشعوب المسلمة التي يسيطرون عليها، خاصة بعد أن بدأ الصوفيون يسيطرون أنشطتهم في القوقاز، وينشرون الكتب الإسلامية، وينظمون الاحتفالات الدينية، وتم تشغيل محاكم الشريعة السرية وفي الثمانينيات، أصبح عدد متبعي جامعات المريدين في شمال القوقاز ستمائة ألف شخص، مثلما كان الحال في عام ١٩١٧.^(٥٢)

أليات التسليحة قبل مجيء جوريقتشوف:

كانت حملات التهجير التي تعرضت لها شعوب القوقاز، وسياسات التفرغ والملا التي اتبعتها ستالين، أشهر هذه الآليات. وقد ردد الشيشانيون والإتجوش الذين حملوا على لقطارات في فبراير

١٩٤٤ بـ (٤٧٩، ٤٧٨). وعندما أعلن خروشوف على الملأ ما حدث ذكرت تقارير رسمية أنه تم ترحيل (٤٧٨، ٤٠٠) وهو ما يعنى أن ٧٨,٠٠٠ آخرين قد ماتوا في الطريق، أو من الجوع والبرد في السهول القازاقية. كما أن هناك الأقا لم تستخدم معهم القطارات. ففي ست قرى جبلية - حيث كان يصعب تحريك السكان منها في منتصف الشتاء - سالت قوات المخابرات السوفيتية السكان إلى المساجد وحظائر الماشية وقتلتهم جميعاً، كما قتل المرضى في المستشفيات، وبقيت مجموعة صغيرة من العصابات الشيخانية المتمردة في الجبال، تشن الهجمات على للقوات الروسية والمستوطنين.^(٥٣)

لكن السياسة السوفيتية لم تقتصر على آليات التهجير، إنما قُبعت أيضاً آليات ثقافية، ففي أواخر العشرينيات من القرن العشرين، تحولت اللغات المكتوبة بالعربية إلى الكتابة بالحروف اللاتينية ثم أمر ستالين بعد ذلك أن تكتب بلغة Cyrillic.^(٥٤) وفي عام ١٩٣٠، اعترف لداغستان بإحدى عشرة لغة رسمية، وكان من نتيجة ذلك أن قضى عليها، وحلت محلها اللغة الروسية، وكانت السياسة السوفيتية تسعى من وراء ذلك إلى تحقيق غايتين:^(٥٥)

الأولى:- ترويد اللغات القومية المتعددة بمصطلحات وكلمات جديدة روسية، بحيث يزداد الأثر الروسي فيها مع الزمن، وتتقطع صلتها بلغتها الأم، ولقد ازداد أثر اللغة الروسية على تلك اللغات القومية، بحيث لا يستطيع المثقف أن يعرف لغته القومية معرفة تامة، إذا لم يكن محيطاً باللغة الروسية.

الثانية:- جعل اللغة الروسية لغة قومية ثانية لجميع المسلمين؛ أملاً في أن تصبح بمرور الوقت اللغة الأولى لجميع شعوب روسيا، خاصة وأن اللغة الروسية تدرس في المدارس الابتدائية والثانوية كلغة أولى أو ثانية، وهي لغة التعليم الوحيدة في غالبية أقسام المدارس العليا.

في الوقت الذي كان يتم فيه الإلزام بتعليم اللغة الروسية، وإغلاق المدارس التي كانت تعلم التركية والإيرانية، واللغات القوقازية، لم يكن مطلوباً من الروس الذين يعيشون في جمهوريات إسلامية أن يتعلموا اللغات المحلية الخاصة بها.^(٥٦)

جاءت فترة الخدمة في القوات المسلحة بعد ذلك؛ لتكون وسيلة سبغية أخرى. فمنذ الثلاثينيات من القرن العشرين، لا يوجد في الاتحاد السوفيتي وحدة عسكرية قائمة على أساس المنطقة أو القومية، بل يوزع الجنود والضباط على الوحدات النظامية في الجيش، فيتفرقون في وسط روسي. وربما مثلت الخدمة العسكرية لبعض الشباب - خاصة الريفين منهم - أول مرحلة تصلهم مباشرة بالقومية الروسية.^(٥٧)

كان ممنوعاً خلال الحقبة السوفيتية ممارسة أي تبليغ ديني من جانب أية جماعة في الاتحاد السوفيتي، بينما تم تشجيع التبليغ الإلحادي، وشكل جزءاً فعلياً من سياسة الدولة، ولهذا تنهى

كل من دستور ستالين الصادر في عام ١٩٣٦ ودستور بريجنيف ١٩٧٧، قانوناً يميز بين حرية العبادة الدينية التي كانت مقيدة إلى إعلان المعتقدات واداء الطقوس، والحرية الفعلية في القيام بدعاية إلحادية.^(٥٨) كما سعت السلطات السوفييتية إلى هدم جميع المؤسسات الإسلامية، التي يمكن أن تساهم في المحافظة على الشخصية الإسلامية وثقافتها الخاصة بها، ومن أهم تلك المؤسسات: الأوقاف الإسلامية، والمحاكم الشرعية، والمدارس والمعاهد الإسلامية، حيث تمت مصادرة جميع الأراضي المملوكة للأوقاف، على اعتبار أنها قوة مادية في أيدي رجال الدين.^(٥٩) وعلى الرغم من تكمير ما يزيد على (٣٠٠) ألف مسجد، وإغلاق ما يزيد على (١٤) ألف مدرسة إسلامية، وخسارة حوالي (٤٥) ألف رجل دين إسلامي، فإن الثقافة الإسلامية التقليدية كانت قادرة على البقاء في ظل الحكم السوفييتي؛ وهو ما يرجع لوجود ثوابت في الإسلام، وأن ممارسة شعائره بخلاف المسيحية لا تحتاج لمؤسسة دينية رسمية.^(٦٠)

لم تكف السلطات السوفييتية بما سبق، بل تدخلت لمنع المسلمين من إقامة شعائر دينهم، حيث منعت فرضين من فروض الإسلام الخمسة، وهما الحج إلى مكة المكرمة، حتى لا يتصل المسلمون السوفييت بأخوانهم خارج البلاد، وفرض أداء الزكاة، حتى لا يتحول لقوة مالية في أيدي رجال الدين. كما هاجمت الفرض الرابع وهو صيام رمضان على اعتبار أنه معطل للإنتاج.^(٦١) ولكن في ظل سعي خروشوف لاكتساب الحلفاء والانتفاع على العالم، لجأ للاستعانة بالحجاج السوفييت كوسيلة دعائية. وكانت الدعاية التي قام بها الحجاج السوفييت في العالم العربي ذات طبيعة ثلاثية الأبعاد. في المقام الأول - كان الحجاج السوفييت يصرون في الدول المسلمة بأن هناك حرية عقيدة كاملة في الاتحاد السوفييتي، وهو التأكيد الذي كان يلاقي ارتداداً وشكاً من جانب المسلمين غير السوفييت. المهمة الثانية - كانت هي لثقل لمسلمي الدول الأخرى إن بغواتهم في الاتحاد السوفييتي، يلقون الرعاية والاهتمام مادياً وثقافياً ثلاثاً وأخيراً - استخدم الحجاج كوسيلة لتصوير الاتحاد السوفييتي كحصن للسلام، وتحفيز المسلمين عبر أنحاء العالم على الانضمام إلى حملة السلام، التي يدعو لها الاتحاد السوفييتي.^(٦٢) بعد الحرب العالمية الثانية، ومع الزيادة الهائلة في القوة المادية السوفييتية، ما لبثت دول الشرق الأوسط من قلق وحذر واضحين تجاه الإصرار الغربي على الدفاع العسكري، كل ذلك دفع الحكومة السوفييتية لتغيير تكتيكاتها، وفي الوقت نفسه لإعطاء مزيد من الاهتمام لدراسة الشؤون الشرقية. وفي مايو ١٩٥٥، ظهرت مقالة في جريدة الحزب الشيوعي، جعلت من الواضح أن الاتحاد السوفييتي قد عدّ التنية على بدء برنامج للبحث والنشر عن الشؤون الشرقية والأفريقية.^(٦٣)

رغم تمتع القادة السوفييت المسلمين بمكانة ضئيلة في الاتحاد السوفييتي، إلا أن النظام السوفييتي استخدمهم كآلية دعائية في العديد من القضايا الدولية، من خلال تصريحاتهم التي اشتملت في الغالب على تعبيرات قوية تنبئه خصائص الكتابات الجنائية الشيوعية حول الشؤون الدولية، فتحدثوا عن

الجرائم الوحشية للصكرية الأمريكية، وأن الأمريكيين همجيون، يرتكبون جرائم ضد الإنسانية، وخاصة في الحرب الكورية. كما اتهموا القوى الغربية بانتهاك المعاهدات الدولية تحت ضغوط الطغاة الأمريكيين. كما احتجت تصريحات المسلمين السوفيت على الفتاوى، وحلف بغداد ومعاهدة سان فرانسيسكو مع اليابان، ودعت كل مبادرة لمجلس السلام العالمي وكل توصياته ومؤتمراته. وفي عام ١٩٥٦، أدانوا العدوان الثلاثي على السويس، وفي ١٩٥٨، استنكروا اضطهاد الجزائريين، وطالبوا بمنحهم الاستقلال. وكانت التصريحات غالباً ما تحوى اقتباسات قرآنية وأدعية لله أن يعاقب أعداء الاتحاد السوفيتي، ويخرج قوى الظلام بريطانيا والولايات المتحدة من الأراضي العربية.^(٦١)

لفترة طويلة، كان المتوقع من القادة المسلمين في الاتحاد السوفيتي مجرد تصريحات لفظية، ولكن مع تنامي العلاقات السوفيتية بالدول المسلمة، تطلب الأمر مزيداً من الخدمات من جانب المفتين السوفيت. لقد كان عليهم أن يلعبوا دوراً في الترحيب بالضيوف الأجانب من الدول المسلمة، وكان يتم إرسالهم في جولات دعائية بالخارج - في زي الحج عادة -، بل إن إمام مسجد موسكو كان يدعى لبعض المهام الدبلوماسية في حالة وجود وفود مسلمة. وكان مسموحاً لهم بإرسال منح مالية للمسلمين في الدول الأجنبية إذا ما كان ذلك سيعطى انطباعاً جيداً مثلما كان الحال مع ضحايا العدوان الثلاثي على مصر، ومتتري القضاة في باكستان. وأضحى لقاء كبير مفتي آسيا الوسطى وقازاقستان أمراً روتينياً لكل رجل دولة مسلم يذهب إلى طشقند، مثل الرئيس الإندونيسي السابق سوكارنو، الذي كان هناك في عام ١٩٥٦، والرئيس جمال عبد الناصر الذي زارها في مايو ١٩٥٨.^(٦٢)

٢- شمال القوقاز في عهد جورباتشوف:

عندما وصل ميخائيل جورباتشوف لقيادة الحزب الشيوعي في عام ١٩٨٥، ورث دولة فاقمت فيها تأثيرات خارجية - مثل قوى الخميني السلطة في إيران وحركة المجاهدين الأفغان - من صعود حركة الإسلام السياسي في الداخل. وفي ظل غياب مستشار مسلم في مكتبه السياسي، وعدم وجود خبرة شخصية في التعامل مع إقليم مسلم، استمر جورباتشوف في سياسة تقييد النشاط الإسلامي، لمجموعة صغيرة من المؤسسات المصرح لها بالعمل رسمياً، واستخدام صحافة الحزب؛ لتهاجم بعنف البيانات الإسلامية.^(٦٣)

مع مجيء جورباتشوف للسلطة، أصبح للشيشانيين مكان في معظم القطاعات. ولكن لم يكن انتصار الشيشان مطلقاً، فلم يحدث إلا في عام ١٩٨٩، أن أصبح شيشاني - دوكو زافجايف - السكرتير الأول للحزب الشيوعي الجمهوري. الأكثر من هذا، أنه تم تقييد التسهيلات التي منحت

لشيشانيين، للتعبير الرسمي والقانوني عن ثقافتهم المحلية.^(٧٧)

في نوفمبر ١٩٨٦، وجه جورباتشوف خطاب عمل لموظفي الحزب الشيوعي، دعا فيه إلى كفاح حازم وغير مشروط ضد البيئات الدينية، ودعم الدعاية الإلحادية، كما انتقد أيضاً أعضاء الحزب المحليين، الذين شاركوا في طقوس دينية تنادى في رأيه بآراء لا نفع لها. تلقى الخطاب في طشقند، وهو ما تم تفسيره كهجوم على الإسلام.^(٧٨) وفي نفس العام، صدر قرار سرى من المكتب السياسي للحزب الشيوعي، ينص على اعتبار أن الإسلام كان معوقاً للتنمية السياسية والاقتصادية السوفييتية. وبحلول عام ١٩٨٨، كان المسلمون الذين يدعون للإسلام قد طردوا من الحزب الشيوعي، ومنظمة الشباب الشيوعي، كما احتجز أكثر من (٣٠) منشقاً مسلماً في الحبس الاحتياطي، واستمرت صحافة المصارحة التي دعا إليها جورباتشوف في إذاعة محطات الإذاعة الإسلامية، التي تبثها إيران ومناطق أخرى في الشرق الأوسط.^(٧٩) هذا، وقد أثار طلب إنشاء محطة للطاقة البيوكيميائية في مدينة جوديرميس الشيشانية معارضة شعبية واسعة. وفي صيف العام ذاته، تشكلت الجبهة الشعبية الشيشانية الإثجوشية، والتي سرعان ما تحولت من الشعارات البيئية إلى السياسية.^(٨٠)

بدأت تنتظم جماعات الحركة الوطنية، وفي ٢٣ نوفمبر ١٩٩٠، تم إنشاء المجلس القومي للشيشان.^(٨١) ومرار المجلس قراراً يدعو لسيادة جمهورية الشيشان والإثجوش، وانتخب جوهري دوداييف رئيساً للجنة التنفيذية. وفي ٢٧ نوفمبر تبنى مجلس السوفييت الأعلى لجمهورية الشيشان والإثجوش إعلاناً بسيادة الجمهورية كدولة. وعندما انعقد المجلس القومي للشيشان في ٨ - ٩ يونيو ١٩٩١ أعلن دوداييف أن الاتحاد السوفييتي ووليائه للقمع الاستعماري - الحزب الشيوعي، المخابرات، وزارة الداخلية - قد سلبت من الأمة الشيشانية ديانتها، لغتها، تعليمها، علمها، ثقافتها، مواردها الطبيعية، أيديولوجيتها، أعلامها، كواكبها القياسية، حقها في الحرية والحياة. وأنهى المجلس اجتماعه بالدعوة إلى انتخابات برلمانية ورئاسية مبكرة؛ لتبني دستور جديد وقانون مواطنة، وعمل استفتاء عن وضع الجمهورية، ووضع المجلس شروطاً مسبقة لعقد معاهدة مع الاتحاد السوفييتي أو روسيا، وهي: الاعتراف غير المشروط بحق الأمة الشيشانية في تقرير مصيرها، التفاوض عن الجرائم التي ارتكبت ضدها، محاكمة المذنبين، إنشاء حكومة قائمة على المبادئ الديمقراطية.^(٨٢)

ثالثاً: شمال القوقاز بعد تفكك الاتحاد السوفييتي:

إذا كان تاريخ شمال القوقاز خلال الحزبتين القيصريّة والسوفييتيّة قد تمحور حول المقاومة الشيشانية لمحاولات الهيمنة الروسية، فإن حقبة ما بعد السوفييتية شهدت بروزاً للنقاط الساخنة وبؤر التوتر في شمال القوقاز، وحظيت الشيشان أيضاً بالنصيب الأكبر من الاشتعال، والحظ الأوفر من الذبوع والانتشار، وتلاها الصراع ما بين إيجوشيا ولوسيتيا الشمالية، والأوضاع في القرتشاي

والشركس.

١- مطالب الاستقلال الشيثانية في التسعينيات:

أجريت انتخابات برلمانية ورناسية في الشيشان في ٢٧ أكتوبر ١٩٩١، وشارك فيها ٧٢% من السكان، وحصل فيها دوداييف على ٩٠% من الأصوات.^(٧٦) لم تكن طموحات دوداييف قاصرة على مجرد الاستقلال الكامل للشيشان، وإنما أيضًا لتكوين فيدرالية قوقازية. وفي أكتوبر ١٩٩٢، عقد في جروزني مؤتمر لكونفيدرالية شعوب الجبل القوقازية، بقيادة موسى شاتيبويف - محاضر جامعي سابق - أقيمت فيه خطابات مناهضة لروسيا، وحث دوداييف الجميع على مقاومة تواجد القوات الاتحادية الروسية في أراضيهم. وعلى الرغم من ذلك تجنبت الغالبية موقفه الصريح من الاستقلال.^(٧٤)

وشهد عام ١٩٩٣ تزايد نشاط المعارضة ضد دوداييف، وقد تركزت هذه المعارضة حول اثنين من القادة، "خوزا سليماتوف" و"رسلان لاباطوف"، والأخير كان معاونًا سابقًا لدوداييف، وكل منهما دعمته مجموعة من القوات، وطالبوا بإجراء استفتاء في ٥ يونيو ١٩٩٣ حول دخول الشيشان في الاتحاد الروسي وبقاء دوداييف كرئيس، وفي ٣ يونيو قامت قوات الحرس الوطني التابعة لدوداييف، بحملة تطهير للمباني الحكومية من الميليشيات العسكرية المعارضة. وفي ديسمبر ١٩٩٣، شكل عمر أفتروخانوف - شيشاني عمل وزيرًا للبتروك في الحقة السوفيتية - المجلس الشيشاني المؤقت والذي ضم أعضاء في الحكومة ممن أزالهم دوداييف. وطلب من يلتسين الاعتراف بالمجلس كحكومة رسمية للشيشان.^(٧٥)

وخلال عام ١٩٩٤ تزايدت حدة المواجهات بين القوات التابعة لدوداييف وقوات المعارضة المدعومة من روسيا، والتي انضم إليها رسلان حسبولاتوف رئيس البرلمان الروسي السابق، الشيشاني الأصل الذي ترك موسكو وعاد لموطنه الأصلي مطالبًا بإسقاط دوداييف.^(٧٦) وبدأت الحرب الروسية الشيشانية الأولى رسميًا في ديسمبر ١٩٩٤، بعد قرار مجلس الأمن الروسي بتكليف الحكومة الروسية طبقًا للمادة ١١٤ من الدستور، باستخدام كل الوسائل المتاحة لتأكيد أمن الدولة وحكم القانون والدفاع عن النظام العلم، ونزع سلاح التشكيلات غير القانونية.^(٧٧)

ومع بداية الحرب الشيشانية الأولى، فإن كونفيدرالية الشعوب القوقازية - الجهد الوحدوي الذي كان باقيًا على الساحة السياسية والوحيد الذي اعتبر تحالفًا عسكريًا - لم يكن قوة يعتد بها من قبل الروس، وذلك للأسباب التالية:^(٧٨)

١- لم تستطع الكونفيدرالية تسوية الصراعات بين أعضائها، خاصة بين الإيجوش والأوسيتيين،

كما لم تنجح في أن تبني تحالفا مملوفا مع خير القوقازيين خاصة القوزاق، وهي صراعات يصعب إدارتها، خاصة لأن موسكو لها يد فيها.

٢- لم تستطع الكونفيدرالية التغلب على الانتماءات الضيقة للأحزاب السياسية في جمهوريات الكونفيدرالية، كما أنه لم يكن هناك في ظل الحكم الشيوعي تاريخ للتكامل الإقليمي؛ ولهذا فإن الأفراد في الجمهوريات لم تكن لديهم خبرة مع عملية التكامل.

٣- لم يكن قادة حركة الوحدة القوقازية أصحاب خبرة في السياسة، فمعظمهم كانوا مفكرين، ومؤرخين، وشعراء، وكثابًا، ولم يكن هناك قائد واحد مثقف عليه من جانب كل الجماعات العرقية، ولم يظهر قائد يستطيع أن يوحد شمال القوقاز كما فعل الشيخ شامل.

٤- القوة التتميرية، التي كانت روسيا على استعداد لاستخدامها ضد الشيشان، أرهبت جيران الشيشان من التفكير في معارضة القوة الروسية. هؤلاء القوقازيون الذين كان من المحتمل أن يساعدوا الشيشان، وجدوا أنه لا يوجد سبب قوى لذلك الجهد الذي سيدمرهم، خاصة وأنهم لن يلاقوا دعماً دولياً. لقد علموا أنهم ليتحدوا، كما فعلوا في الحروب القوقازية السابقة فهم بحاجة إلى مساعدة خارجية مماثلة لتلك التي كانت آنذاك.

لم تنته الحرب الشيشانية الأولى بنتيجة حاسمة، سواء بالنسبة للروس أو الشيشانيين وفي ٢٣ نوفمبر ١٩٩٦، وقع الطرفان اتفاق سلام تمت بمقتضاه الانتخابات الرئاسية الشيشانية في يناير ١٩٩٧، والتي فاز فيها أصلاً مسخلاف، والذي وقع مع يلتسين معاهدة سلام في مايو ١٩٩٧، إلا أنه في سبتمبر ١٩٩٩ علنت روسيا لشن حرباً أخرى على الشيشان.^(٧٩)

٢- الصراع بين إيجوشيا وأوسيتيا الشمالية:

عندما تم تهجير الشيشانيين والإيجوش عام ١٩٤٤، قامت السلطات السوفيتية بنقل إليهم بريجوردونية ذي الأغلبية الإيجوشية إلى جمهورية أوسيتيا الشمالية، ولم يتم إرجاعه لجمهورية الشيشان والإيجوش بعد إعادة تكوينها في عام ١٩٥٧.^(٨٠) وفي عام ١٩٧٣، شهدت جمهورية الشيشان والإيجوش مظاهرات جماهيرية، تطالب بإعادة الإقليم، ولكن لم تستجب السلطات السوفيتية لهذه المطالب.^(٨١)

في ٢٦ أبريل ١٩٩١، مرر السوفيت الأعلى لجمهورية روسيا الاتحادية قانوناً يرد الاعتبار للشعوب المضطهدة، حيث وعد في ملاته السانسة بإعادة حدود أقاليمهم القومية التي كانت قائمة قبل أن تغيرها قوى غير دستورية. ومن هنا، اعتقد قادة الإيجوش أن مطالبهم في إقليم بريجوردونية يمكن تحقيقها، بشكل أفضل، إذا ما بقوا داخل الاتحاد الروسي. وبالفعل مرر مجلس نواب الإيجوش قراراً يدعو لتكوين جمهورية إيجوشية ذاتية الحكم داخل الاتحاد الروسي، وفي الفترة ٣٠ نوفمبر -

١ ديسمبر ١٩٩١، أجرى استفتاء في ثلاث مناطق ذات أغلبية إيجوشية وأيدت الانفصال عن الشيشان. وفي ٤ يونيو ١٩٩٢، تبنى السوفيت الأعلى للاتحاد الروسي قانوناً بإنشاء جمهورية إيجوشيا في الاتحاد الروسي. لكن هذا القانون فشل في تعديل حدود الجمهورية، ولجأ بدلاً من ذلك للمادة الخامسة، التي تقول بأن مفوضية الحكومة الاتحادية للروسية يجب أن تتشاور مع كل الأطراف المعنية، وتقتراح حلاً لقضية الحدود بحلول ٣١ ديسمبر ١٩٩٣.^(٨٢)

وقاد الفضل في حل قضية بريجوردونية إلى القتال بين الأوسيتيين والإيجوش، في أكتوبر ١٩٩٢، وتم طرد (٣٥) ألف إيجوشى من لوسيتيا. وقام الاتحاد الروسي بفرض حالة الطوارئ في الجمهوريتين، خلال الفترة (١٩٩٢ - ١٩٩٥). وفي عام ١٩٩٤، وقعت مصادمات عنيفة؛ نتيجة تصدى عدد من الإيجوش لمرور قافلة مدرعات روسية كانت متوجهة إلى الشيشان.^(٨٣)

٣- الأوضاع في القرتشاي والشركس:

تضم جمهورية القرتشاي والشركس بين سكانها العديد من القوميات، مثل القرتشيين (٣٠%)، والشركس (١٠%)، والأبازيين (٦.٦%)، والنوغائيين (٣%)، بينما يشكل الروس حوالي (٤٠%).^(٨٤)

كانت الأوضاع في الجمهورية هائجة ظاهرياً تحت رئاسة فلاديمير بيبيف، على الرغم من أنه لم يكن منتخبا، إلى أن جرت الانتخابات الرئاسية الأولى في تاريخ الجمهورية في ١٦ مايو ١٩٩٩، وسجل فيها الجنرال فلاديمير سيميونوف (قرتشي) فوزاً ساحقاً على المرشح الآخر ستانيسلاف ديريف (شركسي)، إلا أن أنصار ديريف احتجاجوا على نتيجة الانتخابات ونظموا مظاهرات استمرت أياماً متواصلة حتى نظرت محكمة الجمهورية في النتائج وأقرت شرعيتها. إلا أن المحكمة العليا في موسكو لم تصادق على القرار، وقضت بإعادة الدعوى إلى المحكمة المحلية للنظر فيها مجدداً، وعلى هذا الأساس أصدر يلتسين مرسوماً بوقف صلاحيات الرئيس المنتخب وتعيين فالنتين فلاسوف رئيساً بالوكالة؛ فقامت مظاهرات جماهيرية من الجانب الآخر هذه المرة بتدأى بوقف التطاول على الحق الانتخابي، والاعتراف بشرعية سيميونوف.^(٨٥) وفي أثناء اندلاع القتال في الشيشان، أعلن نائب وزير الداخلية الروسي أن الشركس أعلنوا استقلالهم الذاتي من جانب واحد، مؤكداً أنهم سينسحبون من مؤسسات الجمهورية، ورغم أن زعيم الأقلية الشركسية ديريف نفى ذلك، إلا أنه هدد به ما لم يتم إلغاء نتائج الانتخابات الرئاسية. وعلى صعيد آخر، يقول البعض بوجود قوى خارجية يههما استقلال الشركس مثل تركيا والأردن.^(٨٦) ويزيد من حدة المشكلة، أن هناك من الدلائل ما يشير إلى تخراط بعض القوميات الأخرى في داغستان في هذا النزاع، حيث يؤيد الأقارب الشركس، في حين يساند الكوميوك القرتشيين.^(٨٧)

خاتمة

إذا كان شمال القوقاز قد شهد خلال القرن العشرين تماقبا للحكم الروسي القيصري، ثم الحكم السوفييتي، ثم الاتحاد الروسي، إلا أن تعامل حكام كل حقبة مع شعوب المنطقة، رغم تعدد المبررات، وتتنوع الآليات، والتكتيكات ما بين للتشد، أو بعض التسامح، إلا أن المحصلة جاءت في النهاية تعبيراً عن هدف واحد، هو محاولة إخضاع هذه الشعوب.

للمشكلة التي واجهت القادة السوفييت بعد أن ورثوا الإمبراطورية القيصرية كانت كبيرة ومتعددة الأبعاد، كالآتي: (٨٨)

أولاً:- مفهوم الإمبراطورية يتناقض كلية مع النظرية الشيوعية، لكن الإمبراطورية القيصرية احتوت على موارد طبيعية هامة وضرورية لاستمرار الدولة الروسية.

ثانياً:- القبرز من الإمبراطورية - طبقاً للاعتقاد الروسي - جعل آسيا الوسطى وما وراء القوقاز مفتوحتين أمام الهجوم من بريطانيا مما عرض الأمن الروسي للخطر.

ثالثاً:- كان في آسيا الوسطى ومنطقة السهل القازاقي وحدهما ما يزيد على مليوني مستوطن روسي، ولذين - سواء أيدوا الثورة أو لم يؤيدوها - يعتبرون هذه للمنطقة جزءاً لا يتجزأ من روسيا، ولا يمكن بسهولة تركها لسيطرة السكان المحليين.

حينما طلب لينين وستالين من مسلمي روسيا ومسلمي الشرق دعم الثورة البلشفية، فقد كانا يفكران فيهم كشعوب مستعمرة ومضطهدة وليس كمعتنقين لدين الإسلام. ولكن الإسلام لم يكن فقط ديانة وإنما أيضاً هو إطار قانوني ونمط حياة وشبكة متكاملة من المؤسسات. وفي مواجهة هذه الأوجه المتعددة للإسلام كان النظام السوفييتي عاجزاً عن التعامل معه بنفس السرعة الهائلة التي اعتاد عليها في حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والأيدولوجية. ولمرة واحدة، اختار القترانيا بطيئاً وتكديجياً. انطبق ذلك بشكل خاص، على الطريقة التي تنتزع بها النظام من الشعوب المسلمة أصولها الثلاثة المؤسسة، والدينية في الوقت نفسه، الأول منها - هي الأوقاف والتي كانت توفر وسائل الصيانة والإنفاق على المساجد والمدارس الدينية، والثانية - مدارس تحفيظ وتعليم القرآن، والثالثة - المحاكم الشرعية. (٨٩)

أما عن أثر البعد العرقي في التعامل مع شعوب شمال القوقاز، فعلى المستوى الثقافي اعتبر الروس أنفسهم أسمى من الشعوب المسلمة في آسيا الوسطى والقوقاز، خاصة فيما يتعلق بأمور الدين، وكانوا يخافون الإسلام كقوة خفية، يمكنها لإزالة سيطرتهم عن المناطق التي بها عرقيات خاضعة لهم. (٩٠) ورغم أن القادة السوفييت كانوا دافعي الإدانة لما وصفوه بالسياسة القيصرية للروسنة، إلا أن السياسة التي اتبعوها تطورت على درجة أعلى بكثير من الروسنة المحققة قبل

الثورة، رغم اختلاف الهدف الأساسي. وكان الهدف المعلن هو ثقافة قومية من حيث الشكل، اشتراكية من حيث المضمون. وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت القوة الدافعة للثورة الروسية التأكيد على السمو الثقافي والعقلي للروس على الشعوب الأخرى داخل الاتحاد السوفيتي.^(١١) وبلغت هذه الروسنة ذروتها في عهد ستالين، الذي رغم كونه جورجياً وليس روسياً، إلا أنه كان يعتقد أن تفضيل هذه القومية باعتبارها تشكل الموجة القومية الرئيسية الأكثر عدداً - سوف يكفل تطويع القوميات المختلفة، وتحقيق الاندماج فيما بينها.^(١٢)

ولكن هناك اختلافاً في الرأي حول مضمون سياسات السفيطة، فغالبية مسلمي الاتحاد السوفيتي يصرون على أن العملية كانت إحدى حلقات الروسنة، في حين يرى بعض الروس أنها لم تكن ثقافة روسية أصيلة، على اعتبار أن المسيحية - خاصة الأرثوذكسية - جزء لا يتجزأ من الثقافة الروسية.^(١٣)

وعلى الرغم من تغيير الاتحاد السوفيتي، واندلاع الحرب مرتين في الشيشان، لم ينجح شمال القوقاز في تكوين تحالف يتصدى للروس، خاصة بعد أن نجحت روسيا في زرع بذور الشقاق بين قوميات المنطقة، وأصررت على بقاء الحدود كما هي، وهي الحدود التي رسمت إبان الحقبة السوفيتية، بشكل يضمن وجود الخلافات بين كل جمهورية وجاراتها.

الهوامش

- 1- Helen Krag & Lars Funch, "The North Caucasus: Minorities at a Crossroads", Report of Minority Rights Group International, (May 1994),
<http://www.ozemail.com.au/?Karachay/ncauc.html>, pp. 1 – 2
- ٢- د. محي الدين الخطيب، المسألة الشيشانية: دراسة في حق تقرير المصير واحتمالات التسوية، سلسلة أوراق آسيوية، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، (العدد ٣١، أبريل ٢٠٠٠)، ص ٣.
- ٣- د. طه عبد العليم، "مصير الاتحاد الروسي بعد حرب الشيشان"، في د. محمد السيد سليم (محرر)، المشكلة الشيشانية: أصولها وأفكارها، سلسلة أوراق آسيوية، (العدد ١، أبريل ١٩٩٥)، ص ٤٠ - ٤١.
- 4- Helen Krag ..., op. Cit., p. 1
- 5- Paula Garb, "Ethnicity, Alliance Building, and the Limited Spread of Conflict in the Caucasus", in David A. L. Lake & Donald Rothchild (eds.), The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation, (New Jersey: Princeton University Press, 1988), p. 190
- 6- Anatol Lieven, Chechnya: Tombstone of Russian Power, (New Haven & London: Yale University Press, 1988), p. 314
- ٧- مصطفى دسوقي كسبه، الشيشان: بين المحنة وواجب المسلمين، (القاهرة: مطابع الأزهر، ١٩٩٥)، ص ٩٦.
- 8- Anatol Lieven, op. cit., p. 315
- 9- David Damrel, "The Religious Roots of Conflict: Russia and Chechnya", Religious Studies News, (Vol. 10, No. 3, Sep. 1995), <http://www/?affil/articles>, p. 2
- 10- Anatol Lieven, op. cit., p. 316
- 11- David Damrel, op. cit., p.
- 12- Anatol Lieven, op. cit., 317
- 13- Donna E. Arzt, "Historical Heritage or Ethno National Threat? Proselytizing and The Muslim Umma of Russia", (27/02/2000),
<http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/win98/arzt.html>, p.5
- ١٤- مصطفى دسوقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- 15- Chechen-Ingush Delegation to Ordzhonikidze, Chechen Republic Online,

(06/05/2001), <http://www.amina.com>, p. 5

16- Geoffrey Wheeler, *Racial Problems in Soviet Muslim Asia*, (London: Oxford University Press, Second Edition, 1962), p. 18

١٧- مصطفى دموقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٧.

18- Helen Krag ..., op. cit., p. 5

١٩- مصطفى دموقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١.

٢٠- شانتال لمرييه كلجكي، ألكسندر بينغسن، المسلمون في الاتحاد السوفيتي، ترجمة: إحسان حقي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧)، ص ٣١٧، ص ٣١٩.

نقلا عن:

د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، تأثير الثقافة السوفيتية على الأقلية المسلمة بالاتحاد السوفيتي، في الأكلات المسلمة في العالم: ظروفها المعاصرة، آمها، وأملها، (الرياض: الندوة العلمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ٦٥.

21- Walter Kolarz, *Religion in the Soviet Union*, (London: Macmillan, New York: St Martin's Press, Second Edition, 1962). p. 407

22- Helen Krag ..., op. cit., pp. 5 - 6

23- Anatol Lieven, op. cit., p. 317

24- Helen Krag ..., op. cit., p. 6

٢٥- د. محي الدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٤.

26- Helen Krag ..., op. cit., p. 6

27- Walter Kolarz, op. cit., pp. 406 - 407

28- Geoffrey Wheeler, op. cit., p. 18

29- Anatol Lieven, op. cit., p. 317

30- Ibid, pp. 317 - 318

31- Helen Krag ..., op. cit., p. 6

٣٢- مصطفى دموقي كسبه، مرجع سابق، ص ١٠٢.

- 33- Helen Krag .., op. cit., p. 6
- 34- Anatol Lieven, op. cit., p. 318
- 35- Helen Krag .., op. cit., p. 7
- 36- Anatol Lieven, op. cit., p. 318
- 37- Chechen-Ingush Delegation .., op. cit., pp. 2-3
- 38- Anatol Lieven, op. cit., p. 318
- 39- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6
- 40- Chechen-Ingush Delegation .., op. cit., p. 3
- 41- Anatol Lieven, op. cit., p. 318
- 42- 1940-Israilov's Insurrection, Chechen Republic Online, (06/05/2001),
<http://www.amina.com>, p. 1
- 43- Ibid, p. 2

٤٤- مصطفى ديموكي كيبه، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١٠٣.

- 43- Chechen-Ingush Delegation .., op. Cit., pp. 5-6
- 46- Anatol Lieven, op. cit., p. 319
- 47- Ibid.
- 48- Donna E. Arzt, op. cit., p. 4
- 49- Ibid, p. 7
- 50- Anatol Lieven, op. cit., p. 322
- 51- Ibid.
- 52- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6
- 53- Anatol Lieven, op. cit., p. 319
- 54- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6

٥٥- د. عبد الرحمن عبد الرحيم النقيب، مرجع سابق، ص ٦٦.

56- Donna E. Arzt, op. cit., p. 6

٥٧- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٧.

58- Donna E. Arzt, op. cit., p. 2

٥٩- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٧.

60- Donna E. Arzt, op. cit., p. 7

٦١- د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، مرجع سابق، ص ٦٨.

62- Walter Kolarz, op. cit., p. 431

63- Geoffrey Wheeler. op. cit., pp. 57 – 58

64- Walter Kolarz, op. cit., pp. 429 – 430

65- Ibid, p. 430

66- Donna E. Arzt, op. cit., p. 7

67- Anatol Lieven, op. cit., p. 332

68- Donna E. Arzt, op. cit., p. 7

69- Ibid, pp. 7 – 8

70- Perestroika and the Breakup of Soviet Empire, ASE Chechnya Brief, (06/05/2001), <http://www.wdn.com/asf>, p. 1

٧١- د. محيى الدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٥.

72- Perestroika and the Breakup ..., op. cit., pp. 1 – 2

٧٣- د. محيى الدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٦.

74- Edgar O'Ballance, Wars in the Caucasus: 1990 – 1995, (New York: New York University Press, 1997), p. 171

75- Ibid, pp. 173 – 174

٧٦- د. نيفين عبد الخالق، "المسلمون في الشيشان"، تقرير الأمة في عام، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، (١٩٩٥)، ص ١١٧.

٧٧- د. محيى الدين الخطيب، مرجع سابق، ص ٦.

78- Paula Garb, op. cit., pp. 194 – 195

٧٩- لمزيد من التفاصيل عن الحرب الشيشانية الثانية، انظر:

- أحمد عبد الحافظ، "مملو شمال القوقاز بين دوافع الاستقلال وعواقبه: من الحرب الشيشانية الأولى إلى الحرب الشيشانية"، حواية أمّتي في العالم ١٩٩٩، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، (العدد ٢، ٢٠٠٠)، ص ٥٧٩ - ٦٠٣.

80- Perestroika and the Breakup .., op. Cit., p. 2

81- Anatol Lieven, op. cit., p. 322

82- Perestroika and the Breakup .., op. cit., p. 2

٨٣- الشرق الأوسط (١٩٩٩/٩/٢)، ص ٧.

٨٤- الوسط (١٩٩٩/٨/١٦)، ص ١٣ - ١٤.

٨٥- المرجع السابق، ص ١٤.

٨٦- الشرق الأوسط (١٩٩٩/٩/١)، ص ٧.

٨٧- الشرق الأوسط (١٩٩٩/٨/٧).

88- Geoffrey Wheeler, op. cit., p. 10

89- Walter Kolarz, op. cit., p. 406, p. 412

90- Geoffrey Wheeler, op. cit., p. 8

91- Ibid, p. 33

٩٢- د. خالدة شادي، الصراعات القومية عابرة الحدود، في د. مصطفى علوي (محرر)، الوطن العربي وكمونولث الدول المستقلة، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٤)، ص ٣٥٧.

93- Geoffrey Wheeler, op. cit., p. 33

تطور وضع مسلمي البلقان

من تصفية الميراث العثماني إلى ما بعد تصفية ميراث الحرب الباردة

د. محمد م. الأرنؤوط

مقدمة:

يعتبر القرن العشرون بالنسبة للمسلمين في البلقان من أصعب الفترات التي مروا بها؛ وذلك بسبب التحديات التي واجهتهم والتصفيات التي تعرضوا لها، والتكيفات التي تفرض نفسها عليهم الآن، فقد أدى ارتباط انتشار الإسلام في البلقان بمد وجزر الدولة العثمانية، وما خلفه من ارتباط فكري وسياسي ونفسي وثقافي، إلى مواجهة المسلمين لتحديات جديدة لم يكونوا مستعدين لها بما في ذلك المحاولات المتواصلة لاستئصالهم من المنطقة، وفي هذا الإطار يمكن القول إن المسلمين بقوا بمعزلة حيثما هم الآن، بعدما تعرضوا له من ترويع وتهجير وتطهير عرقي طيلة القرن العشرين، وهم الآن بعد أن تجاوزوا التهديد الوجودي يواجهون التكيف مع الواقع الجديد/ الاستقرار التدريجي للبلقان والاستعداد للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو ما يجعلهم في إطار واحد مع بقية المسلمين في أوروبا...

١- من مؤتمر برلين ١٨٧٨م إلى مطلع القرن العشرين:

بعد عدة قرون من وصول الإسلام وانتشاره واستقراره على النحو الذي انتهى إليه في منتصف القرن التاسع عشر (حوالي ٥٠% من عدد السكان: أغلبية لدى شعبيين وأقلية لدى عدة شعوب) (١) جاءت الحرب الروسية - العثمانية في ١٨٧٦-١٨٧٧م والتي أوقعت هزيمة قاسية بالدولة العثمانية، وجعلتها توقع على معاهدة مثقلة في ضواحي استانبول (معاهدة سان ستيفانو) لتكون بمثابة الزلزال الأول الذي زعزع وجود المسلمين هناك؛ فقد أدت هذه الحرب إلى موت مئات الألوف من المسلمين؛ نتيجة للمعارك التي جرت، والمجازر التي ارتكبت، ووفاء الكثيرين؛ نتيجة للمرض والجوع خلال هجرتهم في ظروف صعبة للغاية (شتاء ١٨٧٧م) من مناطقهم إلى ما بقي للدولة العثمانية من مناطق في البلقان، كما أدت هذه الهجرة بمنات الألوف من المسلمين الذين اضطروا لترك مواطنهم إلى داخل الدولة العثمانية، وهو ما يعني أن وجود المسلمين في البلقان قد تزعزع لأول مرة بهذا الشكل نتيجة لفقدان أكثر من مليون مسلم ما بين قتل ومُهْجَر (٢). وهكذا فرغت عدة مناطق من المسلمين، أو تراجعت فيها نسبة للمسلمين إلى الحد الأدنى، كما في جنوب صربيا وبلغاريا والجبل الأسود خلال ١٨٧٧-١٨٧٨م؛ نتيجة لهجرة حوالي مليون مسلم آخر من هذه الدول

التي توسعت واستقلت نتيجة لمؤتمر برلين^(١)

وفي الواقع أن هذا الانكسار / الانحلال العثماني، الذي جاء لمصلحة روسيا القيصرية، قد أدخل بقوة بموازين القوى في أوروبا وأدى إلى نشوب أزمة أوروبية حادة لم تحل إلا بتفقد "مؤتمر برلين" في يونيو / حزيران ١٨٧٨م، ومع أن "مؤتمر برلين" أخذ بالحال الوسط لإرضاء كل الأطراف، فأعاد إلى الدولة العثمانية بعض المناطق (ذات غالبية/أقلية مسلمة) التي تخلت عنها بموجب "معاهدة سان ستيفانو"، واعترف باستقلال صربيا والجبل الأسود بعد ضم مناطق ذات غالبية / أقلية مسلمة لها، إلا أنه كان يمثل أيضا بداية العد التنازلي لوجود المسلمين في بعض البلقان، بعد أن ارتضت الدولة العثمانية بهذا "التدخل الدولي" الجديد.

وهكذا ومع أن قرارات "مؤتمر برلين" قد ألزمت الدول المستقلة / الموسعة (صربيا والجبل الأسود) أن تعترف بحق المهاجرين المسلمين الذين تركوا أراضيهم خلال ١٨٧٧م في العودة إليها، إلا أن هذا الحق بقي على الورق؛ لأن هذه الدول نشأت بمفاهيم قومية ضيقة لم تسمح للمسلمين أن يكونوا فيها^(٢). ولكن القرار الأهم لـ "مؤتمر برلين" كان السماح للنمسا/ المجر بـ "إدارة" البوسنة.

لقد جاء قرار المؤتمر صدمة قوية للمسلمين هناك، الذين لم يصدقوا أن دولتهم (الدولة العثمانية) قد تخلت عنهم، ولم يستسلموا بسهولة إلى هذا الواقع الذي فرض عليهم، وهكذا فقد أقام المسلمون حكومة محلية للدفاع، وقاوموا بضراوة القوات النمساوية/ المجرية حوالي شهرين (٢٩ يوليو / تموز - ٢٠ أكتوبر / تشرين الأول ١٨٧٨). ومع أن الدولة العثمانية رأت في هذه المقاومة الضارية للمسلمين فرصة لتحسين موقعها ونجحت في تسجيل عدة نقاط لصالحها في "معاهدة لندن" (٢١ أبريل/ نيسان ١٨٧٩م) كالتأكيد على أن "حقيقة الاحتلال لا تمنح الحقوق السيادية" للسلطان على البوسنة، والتأكيد على حق المسلمين في الحفاظ على صلاتهم الروحية مع اسطنبول وذكر اسم السلطان / الخليفة في الخطبة ورفع العلم العثماني على الجوامع، إلا أن هذا الوضع الجديد / الاحتلال بقي كالكابوس حتى أن بعض كبار السن فضلوا ألا يخرجوا من بيوتهم على الإطلاق حتى لا يروا "الكفار" في الشوارع^(٣).

وطالما أن "الجهاد" لم يفلح في صد جحافل الاحتلال فقد أخذ بعض العلماء يدعون إلى الهجرة؛ لأن البوسنة لم تعد "دار إسلام" بعد الاحتلال النمساوي / المجري لها، ولأنه في مثل هذه الدعوة، بالإضافة إلى ممارسات سلطة الاحتلال قد أثرت ودفعت بعشرات الآلاف من المسلمين إلى الهجرة من البوسنة باتجاه الولايات المجاورة التي بقيت ضمن الدولة العثمانية. وقد استمرت هذه الهجرة حتى أصبحت تثير القلق عند بعض العلماء حول مستقبل الإسلام والمسلمين في البوسنة، ولذلك فقد بادر هؤلاء إلى حرض المسلمين على البقاء في أراضيهم / وطنهم؛ لأن استمرار الهجرة أصبح يهدد بتفريغ البوسنة من المسلمين، وهو ما حدث بالفعل في بعض مناطق البوسنة؛ وأدى بالتفريج إلى

تحول المسلمين إلى أقلية في البوسنة بعد أن كانوا أغلبية هناك^(١).

وفي هذه الظروف الصعبة تبلورت لدى المسلمين المصّرّين على البقاء في البوسنة حركة مقاومة تطالب بالحكم الذاتي، وبالتّحديد؛ الاعتراف للمسلمين هناك بحق الحفاظ على هويتهم الدينية الثقافيّة والتّواصل مع الدولة العثمانيّة / دولة الخلافة، وقد نمت هذه الحركة بشكل قوي في مطلع القرن العشرين؛ وهو ما أرغم فيينا على الدّخول في مفاوضات مع زعماء المسلمين للتّوصل إلى اتفاق يحفظ للمسلمين حقّ التّواصل مع الدولة العثمانيّة / الخلافة، ويحفظ للدولة النمساوية / المجرية الوضع القائم على الأرض^(٢). وحين كان المسلمون ينتظرون الإعلان عن الاتفاق الجديد تعرّضوا إلى صدمة جديدة في ٧ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٠٨م حين أعلنت فيينا ضمّ البوسنة إليها، وهو ما أثار استياءً واسعاً في العالم الإسلامي، وقد تصادف إعلان القرار في رمضان، ولم يصدق المسلمون أنّه بهذه السهولة تتقطع صلّتهم بالدولة العثمانيّة ويتحولون إلى "رعية" لدولة مسيحيّة؛ ولذلك فقد حركت هذه الصدمة الهجرة من جديد التي أصبحت تهدد وجود المسلمين في البوسنة، على الرّغم من تدخّل علماء من العالم الإسلامي (محمد رشيد رضا وغيره) للحد منها بإصدار فتاوى تحض المسلمين على البقاء في أراضيهم^(٣).

وفي الواقع أن إعلان ضمّ البوسنة في خريف ١٩٠٨م إمّا جاء كرد فعل على ما حدث في اسطنبول في صيف ذلك العام / الانقلاب وإعلان الدستور. فقد تشكّل تطبيع في البلقان / أوروبا بأن الدولة العثمانيّة يمكن أن تستعيد حيويّتها مرة أخرى، وأنّ تستعيد سيطرتها من جديد على الولايات / الإمارات التابعة لها في البلقان، وهكذا فقد أعلنت إمارة بلغاريا استقلالها عن الدولة العثمانيّة في سبتمبر أيلول ١٩٠٨، وتبع ذلك الإعلان عن ضمّ البوسنة في أكتوبر / تشرين الأول ١٩٠٨م. ومع انشغال الدولة العثمانيّة في القتال ضدّ الجيش الإيطالي في ليبيا خلال ١٩١١-١٩١٢ أخذت دول البلقان تتواصل وتتقارب بسرعة، بتشجيع من روسيا القيصريّة؛ لإعلان حرب مشتركة ضدّ الدولة العثمانيّة تنهي وجودها في البلقان^(٤).

٢- من الحرب البلقانيّة إلى نهاية الحرب العالميّة الأولى:

مع أن توسع الدول البلقانيّة نتيجة لمؤتمر برلين كان في مناطق ذات أغلبية / أقلية مسلمة، إلا أن هذه الدول رأت أن الفرصة قد حانت للتّخلص من كل "الميراث العثماني" في البلقان بالمفهوم السياسي والحضاري. ومن هنا فقد ركزت دعواتها ومنشورتها على "تحرير الإخوة الأرثوذكس" على الرّغم من أن المسلمين كانوا يشكلون غليّة في الولايات التي بقيت للدولة العثمانيّة (قوصوة وشقردرة وياتينا ومناشتير وسالونيك ولدرنة).

ونظراً لالتّهيّز السريع للجيش العثماني فقد تصرّفت الجيوش البلقانيّة المنتصرة بروح "صليبيّة"

في كثير من الحالات؛ حيث ارتكبت الكثير من المجازر الجماعية ضد المسلمين ومارست العنف المفرط لإرغام المسلمين على اعتناق المسيحية، وخاصة في المناطق التي سيطرت عليها قوات بلغاريا والجبل الأسود^(١١) وفي الحقيقة إن مثل هذه السياسة المشتركة للدول البلقانية المتحالفة (القتل والنهب والتجهير والتتصير القسري) لم تقتصر على شهور الحرب، بل استمرت إلى ما بعد التوصل إلى "معاهدة بوخارست" التي أنهت الحرب البلقانية وتوسعت بموجبها الدول البلقانية في مناطق ذات أغلبية مسلمة.

وكانت الدولة العثمانية بعد تفكك جيوشها قد سارعت إلى طلب الصلح، وقامت بلغاريا في ١٩١٢/١٢/٣م بتوقيع الصلح باسم الدول البلقانية باستثناء اليونان التي بقيت تطالب باستسلام مدينة يافينا؛ وقد أدى هذا الانقلاب في الموقف لصالح صربيا / الجبل الأسود بشكل خاص، حلفاء روسيا القيصرية، إلى اقتراج النمسا / المجر حتى أنها كانت مستعدة (مع دعم ألمانيا) لشن حرب عليهما. ولكن مع تدخل بريطانيا تم في لندن عقد مؤتمر الصلح في ١٩١٢/١٢/١٦م للنظر فيما بقي للدولة العثمانية في البلقان، وبدأ في اليوم التالي (١٩١٢/١٢/١٧) مؤتمر السفراء الذي قرر في اليوم الأول لاتعاقد الموافقة على تشكيل كيان لبانيا مستقل يفصل ما بين الجبل الأسود واليونان، وهو ما كان يعني خروج القوات الصربية من لبانيا (كما أصبح يسمى هذا الكيان) التي بقيت حدودها من جهة الشرق (صربيا) مفتوحة للمفاوضات اللاحقة، وفي الحقيقة لقد كانت مسألة الحدود بين صربيا ولبانيا مهمة لكل الأطراف؛ إذ كانت تعني للألبان / المسلمين وجود كيان يضم معظم الألبان المسلمين (بعد أن بقيت الأقلية الباقية ضمن حدود الجبل الأسود واليونان)، وهو ما كان يحظى بدعم النمسا / المجر وألمانيا؛ لأنه كان يحد من توسع / اقتراب صربيا باتجاه البحر الأدرياتيكي، بينما كانت صربيا تحاول الاحتفاظ على الأقل بقوصوة بعد أن أجبرت على الانسحاب من الشاطئ الأدرياتيكي، ونتيجة للتوتر الأوروبي الذي كان يهدد بنشوب حرب جديدة، فقد وافقت القوى الكبرى في أبريل / نيسان على حل وسط أفضى إلى لبانيا بحدودها الحالية تقريباً؛ وهو ما كان يعني توزيع الألبان المسلمين مناصفة بين البانيا وصربيا^(١٢).

ومع تجدد الحرب البلقانية في يونيو / حزيران ١٩١٣ انقلابت الأمور؛ إذ تحالفت صربيا واليونان ضد بلغاريا لتتقاسم مقدونيا (التي كانت من حصص بلغاريا حسب اتفاقيات السرية التي سبقت الحرب البلقانية)، واستغلت رومانيا تشغال بلغاريا بالحرب مع صربيا واليونان؛ لتتوسع في منطقة دوبروجا ذات الأغلبية المسلمة، كما أن الدولة العثمانية وجدت في ذلك فرصة لاسترداد بعض ما فقدته في الحرب البلقانية الأولى، وبعد هزيمة بلغاريا في كل الجبهات انعقد مؤتمر الصلح في بوخارست في ١٩١٣/٧/٣٠م الذي تمخض في ١٩١٣/٨/٣٠م عن توقيع "معاهدة بوخارست"، التي استردت فيها الدولة العثمانية بعض ما خسرت له جيباً في البلقان مع العاصمة القديمة أدرنة، بينما تم تقسيم مقدونيا بين بلغاريا وصربيا واليونان^(١٣)

وهكذا، ونتيجة للحرب البلقانية توسعت دول البلقان بضم مناطق واسعة ذات غالبية مسلمة، فقد توسعت صربيا بضم ٣٠ ألف كم و ١٢٩٠ ر ٠٠٠ نسمة بعد أن ضمت إليها نصف سنجق نوفي بازار ومعظم قوصوة ومعظم مقدونيا، وتوسعت مملكة الجبل الأسود بضم ٧ آلاف كم و ٢٦٠ ألف نسمة بعد أن ضمت إليها نصف سنجق نوفي بازار وجزءاً من قوصوة وجزءاً من ولاية أشقودرة، وتوسعت بلغاريا بضم ٢١ ألف كم و ٦٠٠ ألف نسمة بعد أن ضمت إليها جزءاً من مقدونيا وجزءاً من تراليا، وتوسعت اليونان بضم ٣٠٠ ر ٥١ كم و ١٦٢٤ ر ٠٠٠ نسمة بعد أن ضمت إليها معظم ولاية سالونيك وولاية ياتينا وجزءاً من تراليا. وبعبارة أخرى فقد بلغ مجموع ما ضمته هذه الدول ١٠٩ ر ٠٠٠ كم و ٣٧٧٤ ر ٠٠٠ مليون نسمة أكثر من نصفهم من المسلمين^(١٧).

ومن الطبيعي ألا يرحب المسلمون الذين كانوا يشكلون غالبية كبيرة في بعض المناطق، بمثل هذا الواقع الذي فرض عليهم سواء بواسطة "مؤتمر السفراء" أو بواسطة "معاهدة بوخارست"، وهكذا فقد اندلعت مقاومة مسلحة في بعض المناطق، وخاصة في قوصوة ومقدونيا، ضد السلطة الجديدة التي ارتكبت الكثير من المجازر الجماعية وروعت السكان المسلمين هناك لدفعهم إلى الهجرة؛ لأنها كانت تريد "تحرير" الأرض وليس للبشر الذين وجدتهم على هذه الأرض، وقد بدلت الانتفاضة في ٢١ أيلول/سبتمبر ١٩١٣م في المثلث الذي يربط مقدونيا وقوصوة وألبانيا، وأحرزت نجاحاً سريعاً حيث تمكنت من تحرير عدة مدن (بيبراء، وأوهريد، وغوستيفار)، وهو ما اضطر صربيا إلى إعلان الفئير الجزئي وإرسال المزيد من القوات للسيطرة على المنطقة، حيث ارتكبت مجازر جديدة دفعت بقسم آخر من السكان إلى الهجرة إلى ألبانيا المجاورة^(١٨).

وفيما يتعلق بألبانيا، التي أصبحت الدولة الوحيدة في البلقان بغالبية مسلمة، فقد شهدت البلاد ردة فعل / حركة مسلحة ضد الانفكاك القسري عن الميراث العثماني، وكان مؤتمر السفراء في لندن قد عين "الجنة المراقبة الدولية" KNK للإشراف على ترسيم حدود ألبانيا وتنظيم السلطة الجديدة فيها، كما اتفقت القوى الكبرى المشاركة في هذا المؤتمر على تعيين النبيل الألماني فيلهلم ف. فيد W. Wied أميراً على ألبانيا. وفي هذا الإطار أعلنت الحكومة الجديدة في ١٩١٣/١١/٢٢م "القانون المؤقت للإدارة المدنية" الذي نص على فصل الحقوق المدنية عن الشريعة الإسلامية وفصل الهيئة الإسلامية في ألبانيا عن ارتباطها بشيخ الإسلام في استانبول، وقد ساهم هذا الفصل القوي، المرتبط الآن بوجود حاكم لجنبي لو "كافر" برأي المحافظين، إلى اتساع دائرة التأييد للحركة المسلحة التي تركزت في ألبانيا الوسطى، والتي أعلنت برنامجها السياسي بعد انتصارها العسكري في ١٩١٤/٦/٣م الذي تمثل في أربعة أمور: إبعاد الأمير "فيد" عن ألبانيا، وتعيين أمير مسلم من طرف السلطان العثماني، وتبني الأبجدية العربية للغة الألبانية وتنصيب المفتي الأكبر في ألبانيا من طرف شيخ الإسلام^(١٩). وبعد قدلاع الحرب العالمية الأولى، وانسحاب الأمير "فيد" من ألبانيا،

تمكنت هذه الحركة المسلحة بزعامة موسى كاظمي تقي ترقيا من أن تسيطر أخيرا على العاصمة دورس^(١١)، ولكن هذا الانتصار الجديد أثار نزاعا حول المجاورة، وخاصة صربيا والجبل الأسود، التي خشيت من أن يؤدي توسع دائرة السلطة الجديدة في ألبانيا (المطالبة بعودة الأحمة مع الدولة العثمانية) إلى تحريك مشاعر المسلمين في المناطق التي كانت قد انتزعتها من الدولة العثمانية خلال ١٩١٢-١٩١٣؛ ولذلك فقد أرسلت صربيا قوات عسكرية مع أحد زعماء الألبان المتعاونين معها (أسد توبتاني) للقضاء على هذه الحركة / السلطة الجديدة في البلاد خلال حزيران / يونيو ١٩١٥م، حيث انتهى الأمر إلى إعدام زعماء /قواد هذه الحركة/ السلطة (بمن فيهم الشيخ موسى كاظمي) بعد محاكمة شكلية^(١٢).

٣- فترة ما بين الحربين العالميتين ١٩١٩ - ١٩٢٩:

مع أن دول البلقان توزعت خلال الحرب العالمية الأولى بين المعسكرين المتحاربين؛ وهو ما أدى إلى انهيار الحدود الموجودة ورسم حدود جديدة سواء خلال الحرب أو بعدها، إلا أن معظم الدول احتفظت بحدودها السابقة مع بعض التعديلات بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وفيما يتعلق بالمسلمين فمن المهم الإشارة هنا إلى أن ألبانيا حافظت على حدودها بعد الحرب بفضل كفاح أهلها على الرغم من أن معاهدة لندن السرية في ١٩١٥ قد سمحت لإيطاليا وصربيا والجبل الأسود واليونان بالاستيلاء على المزيد من الأراضي / السكان على حسابها، أما التغيير الأهم، الذي نشأ عن انهيار الامبراطورية النمساوية - المجرية، فقد تمثل في بروز أكبر دولة في البلقان ألا وهي مملكة يوغسلافيا التي أصبحت بعد ضم البوسنة والسنجق والجبل الأسود ومقدونيا وقوصوة / كوسوفا إليها (بالإضافة إلى كرواتيا وسلافينيا) تضم من المسلمين أكثر مما كان في ألبانيا المجاورة التي كانت للدولة الوحيدة بغالبية مسلمة^(١٣).

ويلاحظ هنا أن دول البلقان، التي كانت تحاول أن تجمع ما بين الطابع القومى الأحادي والنظام الديموقراطي التعددي، وجدت نفسها مرغمة بعد الحرب العالمية الأولى على أن تأخذ بالمعايير الجديدة لحقوق الأقليات بعد انضمامها إلى عصبة الأمم، وبالتحديد بعد إرغامها على التوقيع على بنود "حماية الأقليات"، التي كانت تنطبق بالمسلمين. ولكن تتظاهر بالالتزام بحقوق الأقليات أمام عصبة الأمم كان يذكر بالالتزام بحقوق الأقليات في معاهدة برايس ١٨٧٨م، التي بقيت حبرا على ورق^(١٤). وهكذا مع أن هذه الدول سمحت للمسلمين بالتعبير عن أنفسهم بأشكال مختلفة كتأسيس الجمعيات والأحزاب والصحف، إلا أنها حاولت بأشكال مختلفة أيضا التخلص من هؤلاء المسلمين، وهو ما نجحت فيه إلى حد كبير من خلال المعاهدات والاتفاقيات الجديدة مع وريثة الدولة العثمانية - تركيا الكمالية، ولا يخفى هنا وجود مصلحة مشتركة بين الطرفين؛ إذ أن الكمالية التي كانت تقوم على القومية (التركية) كانت لا تمنع في قنوم المزيد من الأتراك إليها من البلقان طالما أن ذلك

يعزز الطابع التركي للدولة الجديدة في الأناضول، ويحقق لها بعض المكاسب الأخرى.

وهكذا فقد فتحت اليونان هذا المجال الجديد بعد التوقيع على "معاهدة لوزان" في ١٩٢٣/٧/٢٤ م التي نصت لأول مرة في القانون الدولي على التبادل القسري للسكان؛ مما أثار اعتراض فقهاء القانون الدولي الذين اعتبروها تنتهك مع الحريات الأساسية للإنسان إلى حد القول بأنها غير شرعية^(٢٠). فقد سمحت هذه المعاهدة لليونان أن تتخلص من ٣٥٠ ألف مسلم من المناطق التي كانوا يشكلون أغلبية فيها منذ عدة قرون، وخاصة في تراقيا ومقدونيا. وبعد للتخلص من هؤلاء المسلمين جرى التخلص على نطاق واسع من التراث الحضاري لهم (جوامع ومدارس، إلخ) والذي كانت له قيمة تاريخية^(٢١).

وبشكل مشابه تصرفت بلغاريا أيضاً، التي وقعت بدورها على البنود الخاصة لحماية الأقليات قبل انضمامها إلى عصبة الأمم، وقد انتقلت هذه البنود الخاصة لحماية الأقليات، مع بعض التعديلات التي اقتضتها التطورات الجديدة في تركيا الكمالية (إلغاء الخلافة)، إلى المعاهدة الجديدة التي عقدت بين البلدين في ١٩٢٥/١٠/١٨م، وعلى الرغم من التأكيد على هذه البنود في المعاهدة الجديدة فإنه من اللافت للنظر أن هذه المعاهدة قد تزامنت في اليوم ذاته مع توقيع "اتفاقية الإقامة"، التي نظمت في الواقع عملية الهجرة للمسلمين من بلغاريا إلى تركيا.

فبموجب هذه الاتفاقية تعهدت الحكومة البلغارية بالسماح للأتراك الراغبين في الهجرة باصطحاب أموالهم المنقولة وغير المنقولة، والسماح لهم ببيع ممتلكاتهم بحرية وأخذ حصيلتها إلى تركيا^(٢٢). ونتيجة لذلك فقد استمر تنفق المسلمين المهاجرين من بلغاريا إلى تركيا طيلة ١٩٢٥ - ١٩٣٩م، حيث وصل عددهم إلى حوالي ٢٠٠ ألف مسلم أي حوالي ٣,٥% من عدد سكان بلغاريا آنذاك^(٢٣).

وفيما يتعلق بيوغسلافيا، التي أصبحت تضم أكبر عدد من المسلمين بين دول البلقان، فقد مورس منذ الأسابيع الأولى الإرهاب على المسلمين الذين وجدوا أنفسهم فجأة ضمن حدود هذه الدولة، وذلك لدفعهم إلى الهجرة إلى تركيا^(٢٤). ومع أن هذا التضيق، الذي كان يصل أحياناً إلى حد الترهيب، قد أدى إلى هجرة مئات الألوف من المسلمين إلى تركيا خلال هذه الفترة (١٩١٩-١٩٣٩م)^(٢٥) إلا أن بلجراد كانت تطمح إلى المزيد بواسطة صفقة واحدة مع تركيا الكمالية. وهكذا فقد بدلت بلجراد الاتصالات لأجل عقد صفقة / اتفاقية شاملة للتخلص من أكبر عدد ممكن من المسلمين بحجة أنهم من "الأتراك". وفي الجولة الأولى من المباحثات التي عقدت في ١٩٣٥م وافقت تركيا على استقبال ٢٠٠ ألف مهاجر، إلا أن المباحثات توقفت لأجل استكمال بعض التفاصيل. وفي صيف ١٩٣٨م تجددت المباحثات بعد عرض بلجراد المغربي بدفع ١٥ ألف دينار يوغسلافي

عن كل عائلة مهاجرة إلى تركيا؛ وذلك لكي تغري تركيا باستقبال أكبر عدد ممكن . وبعد ثماني جلسات من المباحثات تم في ١١ تموز / يوليو ١٩٣٨ التوقيع بالأحرف الأولى على الاتفاقية التي تضمنت بنودها تنظيم هجرة ٤٠ ألف عائلة (أي حوالي ٤٠٠ ألف شخص حسب تعريف العائلة الوارد فيها) خلال ست سنوات (١٩٣٩-١٩٤٤م)، مع التزام بلجراد بدفع ٥٠٠٠ ليرة تركية عن كل عائلة . أي ما مجمله ٢٠ مليون ليرة تركية، وهو ما كان يغري تركيا بالفعل في ذلك الوقت . إلا أن وفاة مصطفى كمال في ١٩٣٨، وسقوط حكومة ستورلدينوفيتش في بلجراد في شباط /فبراير ١٩٣٩م و بروز السحب المنذرة بالحرب أعاقحت التصديق على هذه الاتفاقية وتطبيقها^(٣٦) .

لما فيما يتعلق بالبناتيا، التي بقيت الدولة الوحيدة بغالبية مسلمة، فيلاحظ في الفترة ذاتها أن رئيس الجمهورية - الملك أحمد زوغو - قد واصل الانفصال عن الميراث العثماني؛ نتيجة لسياسة العلمنة التي تجاوز فيها تركيا للكمالية .

وهكذا فقد تم اعتماد الحروف اللاتينية للغة الألبانية وإلغاء الحجاب واعتماد القانون المدني في ١٩٢٨م؛ الذي أدى إلى فصل القضاة الشرعيين من عملهم بعد أن ألغى القانون الجديد وظائفهم، وبعد أحمد زوغو بعد إعلان الملكية (١٩٢٨م) إلى التخلي عن اسمه العربي (أحمد) وحتى أنه طلق زوجته المسلمة؛ ليتزوج من نبيلة مجرية (جير الدين) . ونتيجة لذلك فقد احتج بعض علماء الدين، الذين نشنوا على الميراث العثماني، على هذه السياسة ووصل الأمر ببعضهم إلى الهجرة مع عائلاتهم إلى ما وراء تركيا (الطمانية أيضا)، وبالتحديد إلى بلاد الشام، كالشيخ نوح نجاتي الذي هاجر مع أولاده إلى دمشق حيث اشتهر منهم لاحقا للمحدث ناصر الدين الألباني^(٣٧) .

٤- من الحرب العالمية الثانية إلى الحرب الباردة ١٩٣٩ - ١٩٨٩م:

فيما يتعلق بالمسلمين في البلقان حملت الحرب العالمية الثانية تغيرات جديدة؛ نتيجة لرسم خريطة جديدة للبلقان خلال ١٩٤٤-١٩٤١ بعد سيطرة دول المحور على المنطقة، فقد ضمت معظم مقدونيا إلى بلغاريا (الكبرى)، وضمت معظم كوسوفا ومقدونيا الغربية إلى ألبانيا (الكبرى)، كما ضمت البوسنة والهرسك إلى كرواتيا (الكبرى)، ونظرًا لأن هذا الوضع الجديد ارتبط بسيطرة دول المحور على المنطقة، فقد وجد هناك من أيد هذا الوضع الجديد باعتباره الأحسن، كما وجد من عارض هذا الوضع الجديد باعتباره الأسوأ، وفي هذا الإطار فقد انقسم المسلمون كغيرهم بين مؤيد ومعارض الوضع الجديد، ولكن ثمن ذلك كان باهظًا خلال "حروب التحرير" التي أطلقتها الأحزاب الشيوعية في البلقان بدعم من دول التحالف (الاتحاد السوفييتي و يريطانيا بشكل خاص)، والتي تحولت إلى "حروب أهلية" بين اليمين واليسار. وهكذا فقد تعرض المسلمون كغيرهم، وخاصة في البوسنة والهرسك، إلى مجازر جماعية ضمن ممارسة العنف والعنف المضاد بين الطرفين^(٣٨) .

ومع استسلام إيطاليا في ١٩٤٣م واضطروا لألمانيا إلى سحب قواتها من البلقان في صيف

١٩٤٤م بدأ الوضع يميل إلى اليسار الذي وصل إلى السلطة في نهاية ١٩٤٤م (بلغاريا وألبانيا) ويوغسلافيا المنعينة من جديد (١٩٤٥م)، وأعاد الحدود تقريبا إلى ما كانت عليه في السابق، بينما أخفق في اليونان بعد الحرب الأهلية التي جاءت وبالا على ما بقي من المسلمين في إقليم تساماريا المجاور لألبانيا^(٢٨).

وقد تميزت السنوات الأولى لحكم الأحزاب الشيوعية بهزة جديدة للمسلمين في البلقان لأكثر من سبب، فقد بقي بعض المسلمين (ومنهم علماء دين ومتقنون) يؤيدون حتى آخر لحظة الوضع السابق؛ وهو ما جعلهم الآن يصنفون ضمن "أعداء الشعب" ويقدمون للمحاكمة في مسكوبية وتيرانا وسراييفو وغيرها ويحكم عليهم بالإعدام والأشغال الشاقة على مواقفهم السابقة، ومن ناحية أخرى فقد كان بعض المسلمين - لاعتبارات فكرية وسياسية - لا يخفون معارضتهم لوصول الأحزاب الشيوعية إلى السلطة، ويقولوا يعارضون ذلك حتى اللحظة الأخيرة، ومنهم من استمر بعد ذلك إلى لحظة اعتقاله؛ وهو ما دفع بقسم منهم إلى الهجرة؛ لكي لا يخضع للسلطة الجديدة في بلاده، وخاصة في ألبانيا ويوغسلافيا^(٢٩).

وقد تميزت السنوات الأولى لوصول الأحزاب الشيوعية إلى السلطة في بلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا بانطلاق الحرب الباردة، التي كانت لها آثارها السلبية على المسلمين أيضا، فقد شهدت السنوات الأولى ١٩٤٥-١٩٤٨ "شهر عسل" بين الأنظمة الجديدة في الدول المجاورة (بلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا) التي تضم معظم المسلمين في البلقان، وسمح بانتقال القوات العسكرية عبر الحدود؛ للتخلص من "المعارضة للرجعية" التي كانت تشمل المسلمين بطبيعة الحال^(٣٠)، وفي سياق الحرب الباردة التي انطلقت حينئذ كانت هذه الدول تشكل أقصى امتداد للمعسكر الشرقي، أي بمحاذاة تركيا واليونان التي كانت قد انضمت حينئذ للمعسكر الغربي؛ وهو ما انعكس على وضع المسلمين هناك.

وهكذا مع الحساس للجديد (الحكم الاشتراكي)، وخاصة خلال "شهر العسل" بين الأنظمة الاشتراكية المذكورة، تعرض المسلمون إلى هزة قوية؛ نتيجة للإجراءات الجديدة التي اتخذت في بلغاريا ويوغسلافيا وألبانيا، فقد تبنت الأنظمة الاشتراكية دساتير جديدة تنص على "حرية الضمير والعقيدة" و"فصل الدين عن الدولة" ولكن تطبيقها تم بشكل خاص على المسلمين؛ وهو ما أدى إلى زعزعة ما تبقى من "الميراث العثماني"، فقد تم "تأميم" معظم أصول الأوقاف التي كانت تمول المنشآت الإسلامية (الجامع، والمدارس، إلخ)، كما تم إغلاق الكثير من الجوامع بحجج مختلفة وتحويل بعضها إلى متاحف ومكتبات ومخازن، إلخ^(٣١)، ورافق ذلك إغلاق معظم المدارس (القرآنية والشرعية العامة) في كبريات المدن كسراييفو وصوفيا وسكوبية وبريشينا وتيرانا^(٣٢)، ونظرا لأن الأنظمة الجديدة قامت بإجراءات مباشرة تمس الخصوصية المسلمة كمنع الحجاب بالقوة،

واخذت تنشر بالاستناد إلى الدساتير الجديدة "الثقافة الإلحادية" في دور الحضارة والمدارس والجامعات، وتنفذ المسلمين إلى الإقطار في رمضان وتناول لحم الخنزير خلال الخدمة العسكرية، فقد اعتبر بعض المسلمين أن هذه الإجراءات تستهينهم بالذات؛ ولذلك فقد حركت فيهم دوافع البحث من جديد باتجاه تركيا^(٣٣).

وكان مما يشجع على ذلك أكثر هذه "العلاقة الخاصة" مع تركيا، والتي تعتبر من بقايا الميراث العثماني، إلا أن هذه "العلاقة الخاصة" مع تركيا انعكست بشكل سلبي على المسلمين خلال تصاعد الحرب الباردة ١٩٤٦-١٩٤٨م، والتي جطت دول البلقان في مصكرين متضادين، وتبدو هذه الحالة بشكل خاص في بلغاريا المجاورة لتركيا، فقد كان المسلمون في بلغاريا يشكلون وجوداً راسخاً في مناطقهم منذ حوالي ٥٠٠ سنة - إلا أن تجمع المسلمين في المحافظات المجاورة لتركيا (ماسكوفو، وكوردجالي، وسموليان، وبورغاز، وسومن، ورزغراد)، وكون الأتراك يمثلون حوالي ٧٥% من المسلمين في بلغاريا جعل النظام الجديد ينظر بعقوبة الحرب الباردة إلى هؤلاء الأتراك / المسلمين باعتبارهم من "الطابور الخامس" لتركيا المعادية العضوة في حلف الناتو؛ ولذلك فقد زادت الضغوط حينئذ على المسلمين في بلغاريا لتحجيم وجودهم / تأثيرهم بروح الحرب الباردة؛ مما حرك عند بعضهم من جديد دوافع الهجرة إلى تركيا خلال القرن العشرين، إذ هاجر خلالها ١٩٨ و ١٥٤ مسلم من بلغاريا إلى تركيا خلال ١٩٥٠-١٩٥١م فقط^(٣٤).

ولكن التصدع الذي حدث في المعسكر الشرقي نتيجة للخلاف بين تيتو وستالين، وبالتحديد بين يوغسلافيا والاتحاد السوفييتي في صيف ١٩٤٨م، تحول إلى "حرب باردة" أخرى في البلقان؛ فقد أراد ستالين إضلال وإسقاط تيتو والخط الذي يمثله، وسعى لأجل ذلك إلى حصار سياسي، وإعلامي، واقتصادي، وعسكري ليوغسلافيا بواسطة الدول المجاورة وخاصة بلغاريا وألبانيا؛ وهو ما انعكس بدوره بشكل سلبي على المسلمين، فقد كان الألبان يمثلون حوالي نصف مسلمي يوغسلافيا، وكانوا يتركزون بكثافة في المناطق المجاورة لألبانيا (كوسوفا ومقدونيا الغربية) وهو ما جعلهم يعاملون كـ "طابور خامس" في الوقت الذي كانت فيه تيرانا تحضهم على إسقاط النظام "الخائن" في بلجراد، ونتيجة لذلك فقد زادت الضغوط على الألبان خلال "المنفوات الصعبة" (١٩٤٨ - ١٩٥٣) التي دفعت بمشرات الألوف منهم إلى الهجرة إلى تركيا^(٣٥).

وعلى الرغم من أن وفاة ستالين في ١٩٥٣م فتحت المجال لتحصن العلاقات بين الاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا، وإلى حد ما مع البلدان المجاورة، فإن الضغوط على الألبان والمسلمين بشكل عام بقيت مستمرة طيلة الخمسينيات وحتى منتصف الستينيات، حيث لم تتوقف أمواج الهجرة إلى تركيا، وهكذا فقد خسرت يوغسلافيا "الاشتراكية" خلال تلك الفترة حوالي ربع مليون من "المواطنين" (المسلمين فقط) الذين فضلوا الهجرة إلى تركيا "المتخلفة"، للتخلص من الضغوط التي كانت تمارس عليهم^(٣٦). ولقد توقفت هذه الهجرة الجماعية إلى الشرق في ١٩٦٦م نتيجة

للتغيرات السياسية والدستورية التي حصلت في يوغسلافيا، وذلك بعد أن تم عزل "الرجل الثاني" في السلطة (الكسندر راتكوفيتش) الذي حمل مسؤولية كل التجاوزات التي حصلت ضد المسلمين حتى ذلك الحين (٢٧). وفي الحقيقة لقد كان انعطاف ١٩٦٦ يعني الكثير للمسلمين إذ أنهم عايشوا بعد ذلك ما يمكن تسميته بـ "المنوات الذهبية"، فقد تم الاعتراف بالمشقة / المسلمين كشعب مستقل، وتم توسيع الحكم الذاتي للألبان في إقليم كوسوفا (الذي أصبح بموجب التعديلات الدستورية وحدة فيدرالية متساوية مع بقية الوحدات المكونة للاتحاد اليوغسلافي)؛ وهو ما جعل المسلمين يستردون وضعهم القيادي في وحدتين فيدراليتين (البوسنة وكوسوفا) بما ينسجم مع حجمهم المؤثر (حوالي ٢٥% من عدد السكان)، ويشغلون أعلى المناصب في الدولة (٢٨). ومع هذا الاستقرار السياسي بدأ الانتماء الثقافي والاجتماعي للمسلمين يظهر بسرعة، وتم فتح الكثير من الجوامع القديمة المغلقة وبناء الكثير من الجوامع الجديدة وفتح بعض المدارس والكلية الجامعية وإصدار الصحف والمجلات الإسلامية (٢٩).

ولكن في الوقت الذي كانت فيه يوغسلافيا، التي تضم أكبر عدد من المسلمين في البلقان، تدخل هذا المنعطف الجديد وتشهد مثل هذا الانتماء للمسلمين فيها، كانت ألبانيا المجاورة (الدولة الوحيدة بغالبية مسلمة) تدخل في الوقت ذاته في منعطف مفاجئ؛ فنتيجة "الحرب الباردة" في المعسكر الشرقي كانت القيادة الألبانية قد اختارت الانحياز إلى الصين ضد الاتحاد السوفييتي في النزاع الأيديولوجي الذي استمر آنذاك، وأخذت بدورها تستلهم التجربة الصينية، وهكذا بعد "الثورة الثقافية" التي انطلقت في ١٩٦٦م في الصين شهدت ألبانيا أيضا "الثورة الثقافية" في ١٩٦٧م التي تجاوزت تلك التي في الصين، ففي ألبانيا وصلت الأمور في نهاية ١٩٦٧م إلى حد إصدار مرسوم بـ "منع" الدين وإعلان ألبانيا أول دولة إلحادية في العالم (٣٠)، وبناء على ذلك فقد تم إغلاق كل الجوامع في ألبانيا، التي تحولت إلى متاحف ومكتبات ومخازن، إلخ، وألغيت كل المؤسسات المنشآت التي تمثل المسلمين ومنعت كل العبادات (الصلاة والصوم والحج) بشكل لم يسبق له مثيل في أية دولة أخرى من المعسكر الاشتراكي، وهو ما عزل المسلمين في ألبانيا تماما عن العالم (٣١).

وفي الوقت نفسه كان النظام الحاكم في بلغاريا، التي تأتي في المرتبة الثالثة من حيث عدد المسلمين فيها، قد أخذ يزيد من الضغوط على المسلمين فيها لاعتبارات أخرى. فقد شهدت بلغاريا آنذاك موجة جديدة من القومية البلغارية، التي يسميها البعض "قومية الشيوعية"، التي تجاوزت في تطرفها كل توقع. وهكذا فقد بدأت المؤشرات السلبية، أو التراجعات عما كان قد بقي للأقلية من حريات حتى ذلك الحين، في نهاية الستينيات مع الإعداد للدستور الجديد الذي أقر في ١٩٧١، حيث لم يعد فيه أي ذكر للأقلية في بلغاريا (٣٢)، وفي الواقع فقد كان هذا يمهّد لحملة البلغارية الشاملة

للأقليات وصولاً إلى الكثف عن وجود شعب واحد (بلغاري)، وعن ل بلغاريا أضحت دولة للشعب الواحد one - nation state^(١٧)، وهكذا وبعد سنتين من إقرار الدستور الجديد (١٩٧٣) بدأت الحملة لبغرة المسلمين، التي شملت حينئذ اليوماق^(١٨) والفجر، وذلك لدفعهم إلى التلخص من الأسماء العربية الإسلامية التي "فرضت" عليهم في السابق نتيجة لـ "الأسلمة القسرية" خلال الحكم العثماني واتخاذ أسماء بلغارية/سلافية تعبيراً عن وعيهم القومي الجديد، ولكن هذه الحملة التي جرت دون احتجاج يذكر طالما أنها كانت تتعلق باليوماق والفجر لم تنته كذلك بالنسبة للأتراك حين شملتهم مع مطلع الثمانينيات، وبالتحديد حين وصلت إلى ذروتها خلال ١٩٨٤ - ١٩٨٥م، فظنرا لأن الأمر أصبح يتعلق بالأتراك / الأغلبية الكبيرة للمسلمين في بلغاريا فقد أثارت هذه الحملة /البغرة الجديدة صدى خارج بلغاريا نتيجة لموقف تركيا التي نجحت في إثارة هذه المشكلة على مستوى العالم الإسلامي^(١٩)، وعلى الرغم من ذلك فقد أدت هذه الحملة إلى مسألة جديدة للمسلمين في بلغاريا خلال ١٩٨٨ - ١٩٨٩ إذ هاجر منها آنذاك حوالي ٣٠٠ ألف مسلم (تركي أو غير تركي) إلى تركيا^(٢٠)، ولم تتوقف هذه الهجرة المأساوية إلا بعد إبعاد الزعيم الشيوعي تيودور جيفكوف في أواخر ١٩٨٩ وإصدار قانون "حول أسماء المواطنين البلغار" في ١٩٩٠/٣/٦م^(٢١).

٥- ما بعد الحرب الباردة:

مع سقوط جدار برلين في صيف ١٩٨٩ تسارعت التطورات في أوروبا الشرقية لتنتهي إلى تغيرات لم تكن في الحسبان، وهكذا بدأ التوجه نحو التعددية السياسية، وأدى هذا بدوره إلى إجراء الانتخابات الأولى البرلمانية التي أبرزت قوى سياسية جديدة، وانتهت إلى تأليف حكومة جديدة غير شيوعية عمدت إلى إصدار دستاير جديدة تضمن المزيد من المساواة، سواء للمواطنين بشكل عام أو للأقليات بشكل خاص.

وقد بدأت هذه التطورات تعبر عن نفسها في يوغسلافيا منذ ١٩٨٩م، وذلك بتصاعد الحزب الحاكم الوحيد (رابطة الشيوعيين اليوغسلاف)، وتأسيس أحزاب جديدة على أسس قومية للمشاركة في الانتخابات الأولى على أساس التعددية السياسية، وقد كان من المفارقة أن يفوز سجناء النظام الشيوعي كرفاتيو توجمان وعلي عزت بيغوفيتش في الانتخابات ويتولون رئاسة الجمهورية في بلادهم، في كرواتيا والبوسنة، ولكن المسلمين في الجنوب (كوسوفا) كانوا يتعرضون إلى محنة جديدة بعد قيام القيادة الجديدة في صربيا (سلوبودان ميلوشوفيتش) بإلغاء الحكم الذاتي الواسع / الدستور الذي كانوا يتمتعون به منذ ١٩٧٤م. وكان ميلوشوفيتش، الذي تولى السلطة في ١٩٨٧م بعد ركوبه الموجة القومية الصربية الجديدة، قد أخذ يطالب بتحويل دستور ١٩٧٤، ويعمل على إعادة سيطرة صربيا على كوسوفا وفويفودينا والجبل الأسود والبوسنة، وبعد نجاحه في إسقاط القيادة المعارضة له في فويفودينا والجبل الأسود وإلغاء الحكم الذاتي في كوسوفا بدأت "صربيا الكبرى" تهدد الجمهوريات الأخرى (سلوفينيا وكرواتيا والبوسنة)؛ وهو ما دفع بالانتخب السياسية

الجديدة فيها إلى العمل من أجل الاستقلال خلال ١٩٩٠-١٩٩١م وخوض الحرب من أجل ذلك^(٥٨).

وعلى حين أن الحرب الأولى مع سلوفينيا انتهت بسرعة، واستمرت الحرب الثانية مع كرواتيا فترة أطول، فقد تحولت الحرب الثالثة في البوسنة إلى مأساة كبيرة للمسلمين لم تعرف أوروبا مثيلاً لها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ومع أن البرلمان البوسني قد أقر بالأغلبية إجراء استفتاء حول الاستقلال في ٢٨/٢-١٩٩٢م والذي حظي بتأييد ٦٤% من مجموع الناخبين في البوسنة إلا أن زعامة للصرب المدعومة من بلغراد رفضت ذلك بحجة "عدم الرغبة في العيش كأقلية في دولة مسلمة". وقد اتخذت الحرب في البوسنة خلال ١٩٩٢-١٩٩٥ أبشع الوسائل لاستئصال المسلمين هناك (مجازر جماعية، واختصاب جماعي للنساء، وتدمير البنية التحتية للمسلمين من جوامع ومدارس، إلخ) بعد أن استولت القوات الصربية المدعومة من بلغراد على معظم أراضي البوسنة (٧٠%)، ولم تتوقف هذه المأساة إلا بعد تدخل أوروبي غربي انتهى إلى التوقيع على "اتفاقية دايتون" للسلم في أكتوبر ١٩٩٥م، والتي وصفها الرئيس بيجوفيتش بأنها "كالمسم الذي لا بد من تجرعه للنجاة من الموت"^(٥٩)؛ وقد ألفت هذه الحرب / المأساة إلى قتل حوالي ١٥٠ ألف مسلم وجرح عدد كبير وتشريد أكثر من مليون مسلم من أراضيهم وتدمير الكثير من المنشآت الإسلامية التي لها قيمة تاريخية لا تعوض^(٦٠).

ونتيجة للاهتمام الإقليمي / الدولي بالحرب / المأساة في البوسنة فقد نسيت الأوضاع الصعبة التي كان يعيش فيها المسلمون فيما بقي من يوغسلافيا، وبالتحديد في كوسوفا والمنجق، وقد تفاقم الوضع في كوسوفا بسرعة منذ نهاية ١٩٩٦-١٩٩٧، وخاصة بعد مجزرة راتشاك في ١٥/١/١٩٩٩ وهو ما أدى إلى تدخل دولي متسارع لتفادي حدوث مأساة أخرى تحل بالألبان المسلمين، وتقلب الوضع في البلقان^(٦١)، وبسبب تلك الأوضاع كانت الهجرة قد انطلقت ثانية من كوسوفا باتجاه تركيا وأوروبا الغربية منذ الثمانينيات وتسارعت أكثر خلال ١٩٨٩ - ١٩٩٨م، حيث وصل عدد المهاجرين إلى ربع مليون، ولكن هذه الهجرة تحولت إلى تهجير منظم ومجازر واسعة عشية التدخل العسكري الدولي، وخاصة خلال القصف الجوي للمواقع الصربية طيلة ٢٣/٣- ١٩٩٩/٦/٩، حيث تم تهجير حوالي ٨٠٠ ألف ألباني إلى مقدونيا وألبانيا والجبل الأسود، ومع خضوع بلغراد وانسحاب القوات الصربية من كوسوفا؛ نتيجة لقرار مجلس الأمن ١٢٤٤ والاتفاقية العسكرية مع الجيش الصربي في ١٠/٦/١٩٩٩ وضعت كوسوفا تحت إدارة دولية مؤقتة تمكنت من إعادة معظم المهاجرين الألبانيين إلى موطنهم خلال عام تقريبا، ومن ناحية أخرى فقد أرست الإدارة الدولية البنية التحتية للتطور السياسي والاقتصادي والثقافي الذي يتجه إلى مزيد من الاستقلال لكوسوفا عن صربيا بما يحقق رغبات الأغلبية الألبانية التي تشكل الآن ٩٥% من سكان كوسوفا^(٦٢).

وفي مقدونيا المجاورة، الجمهورية الوحيدة التي استقلت دون مشاكل عن يوغسلافيا السابقة في ١٩٩١، كان المسلمون (من أغلبية ألبانية، وأقلية تركية وعجرية) الذين يمثلون حوالي ٤٠% من عدد السكان^(٩٣) قد انتعشت أحوالهم كما في بقية يوغسلافيا في السبعينيات ومطلع الثمانينيات، وظهر هذا بشكل واضح مع بناء الكثير من الجوامع وإعادة فتح "مدرسة عيسى بك" الشرعية و"مكتبة عيسى بك" الإسلامية في سكوبية العاصمة، ويلاحظ هنا أن التوجه نحو الاستقلال قد تزامن في ١٩٨٩ بتعديلات دستورية عززت موقع الأغلبية المقدونية السلافية / الكنيسة الأرثوذكسية على حساب الألبان/الأكران المسلمين، فقد كان الدستور الأخير في العهد الاشتراكي يعتبر أن مقدونيا "دولة الشعب المقدوني والقوميتين الألبانية والتركية"، بينما أصبح بعد التعديلات ينص على أن مقدونيا هي "الدولة القومية للشعب المقدوني"، وقد تعززت هذه التعديلات أكثر مع دستور ١٩٩١، الذي أعطى الكنيسة الأرثوذكسية وضعاً تفضيلاً في الدولة^(٩٤)، وهو ما أدى إلى بداية الشرخ بين الطرفين، ومع أن التحول نحو التعددية السياسية سمح للمسلمين أن يؤسسوا الأحزاب الخاصة بهم وأن يخرطوا في الانتخابات الجديدة، ويفوزوا بمقاعد في البرلمان سمحت لهم بالمشاركة بعدة وزراء في كل حكومة ائتلافية (سواء في الحزب الاشتراكي أو مع الحزب الديمقراطي القومي)، إلا أن الجيل الجديد من المسلمين لم يد يكفي بهذه المشاركة في قمة السلطة، بل أصبح يطالب بالمساواة في قاعدة السلطة، وبالتحديد في مؤسسات الدولة الاقتصادية (القطاع العام) والإدارية (الوزارات) والأمنية (الجيش والشرطة والأمن). حيث يظهر الخلل كبيراً بين نسبة المسلمين في الدولة وبين نسبة تمثيلهم في هذه المؤسسات، وهكذا فقد وصل أول ألباني مسلم إلى رتبة جنرال في الجيش في عام ٢٠٠٠ فقط، وهو ما اعتبر حدثاً في تاريخ جمهورية مقدونيا منذ تأسيسها (١٩٤٥ - ٢٠٠٠) مع أن المسلمين يشكلون أكثر من ٤٠% من السكان^(٩٥).

ويسبب التباطؤ في إصلاح الخلل، وخاصة بعد التزايد في البطالة في صفوف الشباب نتيجة لعدم اعتراف الدولة بالجامعة الألبانية في تيتوفو ١٩٩٥ - ٢٠٠٠، أخذت المعارضة تتجذر (إعادة تعديل الدستور، والاعتراف باللغة الألبانية لغة رسمية، إلخ) وتكفح ببعض الشباب إلى العمل المسلح، وفي الواقع فقد انطلق العمل المسلح في مطلع ٢٠٠١؛ ليجنب الاهتمام العالمي إلى هذه الجمهورية، وليرغم الاتحاد الأوروبي على تدخل لوضع / فرض خطة إصلاحات دستورية وإدارية تلبي مطالب الألبان في المساواة^(٩٦).

أما في بلغاريا المجاورة فعلى الرغم من أن الفراغ السياسي الذي وجد بعد ١٩٨٩م قد سمح بفترة قومية بلغارية جديدة معادية للإسلام^(٩٧)، فإن الديمقراطية الجديدة بما حملت من انتخابات متلاحقة ودماسير / قوانين جديدة وحكومات ائتلافية امتصت هذا الفراغ لصالح المسلمين بشكل تكريجي، وهكذا ومع تأسيس "الحركة في سبيل الحقوق والحريات" MRF في مطلع ١٩٩٠م شارك المسلمون بزخم كبير في أول انتخابات تعددية تجري في البلاد خلال ١٩٩٠م، حيث حصلت

هذه الحركة على ٢٣ مقعداً في البرلمان البلغاري الجديد، وأصبحت بهذا القوة السياسية الثالثة في البلاد بعد الحزب الاشتراكي (الشيوعي السابق) والاتحاد الديمقراطي. وفي الانتخابات البرلمانية الثانية في أواخر ١٩٩١م حسنت الحركة MRF موقعها بعد أن حصلت على ٢٤ مقعداً، وبفضل التحالف معها أمكن للاتحاد الديمقراطي المعارض أن يشكل أول حكومة غير شيوعية في البلاد منذ ١٩٤٤م، وأن ينتخب لأول مرة في تاريخ بلغاريا مسلم ليشغل منصب نائب رئيس البرلمان البلغاري (٥٨). ومع أن هذه السنوات (١٩٩٠-١٩٩٢م) شهدت إعادة بعث البنية التحتية للمسلمين في بلغاريا (بناء حوالي ٣٥٠ جامع جديد، وترميم الجوامع القديمة، وفتح مدارس دينية، إلخ)؛ إلا أن المسلمين بقوا يشعرون بنوع من التمييز مع الدستور الجديد الذي أقر في صيف ١٩٩١، والذي ينص في المادة (١٣) على أن "الكنيسة الأرثوذكسية تعتبر الديانة التقليدية في جمهورية بلغاريا" على الرغم من أن المسلمين (نتيجة للظروف الجديدة) كان قد ارتفع عددهم من جديد ووصل إلى ٣٣١ر١٢ر١ أي ١٣% من سكان البلاد (٥٩).

وفي البانيا المجاورة التي كانت تعتبر آخر قلعة للسلطينية في أوروبا؛ فقد أدى زلزال ١٩٨٩م إلى تراخي موقف النظام من الدين في أواخر ١٩٩٠م. حيث فتحت لأول مرة الجوامع منذ إغلاقها في ١٩٦٧م وتبعثت من جديد الجماعة الإسلامية التي كانت قد حلت بموجب مرسوم ١٩٦٧م. ومع التحول للتعددية السياسية جرت أول انتخابات، ووضع أول دستور ديمقراطي يخلف دستور ١٩٧٥م ببنوده المتشددة ضد الدين، وعلى الرغم من "الفورة" الدينية التي عمت البلاد فإن المنابر الثقافية شغلت بموضوع مفاجئ طرح منذ ١٩٩١م وبقي يتفاعل حتى ١٩٩٦، ألا وهو مصير البانيا "المسلمة" في أوروبا الحديثة، فقد طرح على أعلى المستويات رأي يقول: إن البانيا لا يمكن أن تلتحق بأوروبا، وتندرج فيها طالما أنها بغالبية مسلمة، وأنه من الأفضل لها "أن يستعيد" المسلمون ديانتهم / ثقافتهم المسيحية المشتركة مع أوروبا (٦٠)، وفي الوقت نفسه شغلت المنابر السياسية (سواء الموالية للحزب الديمقراطي الحاكم أو المؤيدة للحزب الاشتراكي / الشيوعي السابق المعارض) بعضوية البانيا الجديدة في منظمة المؤتمر الإسلامي (٦١). وعلى الرغم من استمرار هذا النقاش السياسي / الثقافي فقد تمكنت الجماعة الإسلامية بدعم من الدول العربية / الإسلامية من بعث البنية التحتية (جوامع ومدارس وصحف ومجلات)، والخروج من العزلة الطويلة لإقامة علاقات جديدة سواء مع المسلمين في البلقان (وخاصة مع كوسوفا ومقدونيا والجيل الأسود) أو مع المسلمين في العالم (٦٢).

لما فيما يتعلق باليونان فعلى الرغم من أن "معاهدة لوزان" في ١٩٢٣م قد سمحت للحكومة أن تتخلص من معظم المسلمين في البلاد؛ فإن الأقلية المسلمة للصغيرة التي بقيت في تراقيا الغربية ومرتفعات رودوبه (من الأثر الك واليوناني والفجر) صمدت في وجه الضغوط القوية سواء اتنوبهم

أو لتهجيرهم حتى بقي بالكاد منهم ١٢٠.١٤ ألف مسلم في مطلع التسعينيات؛ فقد اضطر للهجرة إلى تركيا نتيجة لهذه الضغوط حوالي ٢٠ ألف مسلم خلال ١٩٣٩ - ١٩٥١، كما لحق بهم حوالي ٢٠ ألف مسلم آخر خلال الخمسينيات، وإذا أخذنا بعين الاعتبار نسبة النمو الديمغرافي للمسلمين في اليونان (٢٨ %) كان يجب أن يكون عدد المسلمين ثلاثة أضعاف في مطلع التسعينيات، أي أكثر من ٣٥٠ ألف مسلم^(١٣). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن التوتر في العلاقات بين اليونان وتركيا، الذي أخذ يتصاعد منذ الستينيات لأسباب عدة، أخذ يؤثر بشكل سلبي على المسلمين الأتراك، وغيرهم، وقد كان من مظاهر هذا التوتر التأكيد على العامل الأرثوذكسي في السياسة الخارجية اليونانية خلال الثمانينيات^(١٤) و بروز "قوة" أرثوذكسية معادية للإسلام في مطلع التسعينيات بعد انهيار الأنظمة الشيوعية في البلقان و بروز "الفراغ" السياسي هناك^(١٥).

ولكن زلزال ١٩٨٩ أخذ يدفع في المقابل بمزيد من المسلمين إلى اليونان، ومواء من ألبانيا المجاورة أو من بلدان الشرق الأوسط نتيجة للظروف السياسية والاقتصادية الصعبة في بلداتهم خلال التسعينيات، وهكذا وفي نهاية التسعينيات أصبحت اليونان تعاني من "طوفان" المهاجرين (حوالي ٨٠٠ ألف معظمهم من المسلمين الأكراد والأتراك والألبان والعرب، إلخ) وهو ما زاد في مشاعر العداة للأجانب، وأخذت تثير القلق حول تأثير هؤلاء على الطابع اليوناني الأرثوذكسي^(١٦) وفي هذا الظروف الجديدة أثار موضوع بناء جامع في أثينا العاصمة، التي يقطنها أكثر من ٥٠ ألف مسلم لاعتبارات دبلوماسية (وجود عدد كبير من سفارات الدول العربية والإسلامية)، ودولية (دورة الألعاب الأولمبية التي ستعقد في أثينا خلال ٢٠٠٤) مشاعر الماضي من جديد حين نوقش الأمر في البرلمان اليوناني في صيف ٢٠٠٠. فقد أثار اقتراح الحزب الحاكم (الباسوك) بفتح أحد الجوامع القديمة في أثينا (من العصر العثماني) الذي يستخدم كمتحف، مشاعر بعض النواب الذين طالبوا في المقابل أن يعاد فتح متحف /جامع أيا صوفيا في استانبول ككنيسة، وانتهى الأمر بالموافقة على بناء جامع جديد في ضاحية بيتايا على بعد ٢٠ كم من أثينا^(١٧).

خاتمة

بعد أكثر من قرن من المآسي التي لحقت بالمسلمين في البلقان (المجازر والتطهير والتهجير) وشملت الملايين منهم، يبدو الآن أن مستقبل المسلمين في البلقان يتجه نحو الاستقرار والازدهار؛ نتيجة للمستجدات المحلية والإقليمية والدولية في العقد الأخير من القرن العشرين.

وإذا كان الإسلام قد انتشر بكثافة خلال الحكم العثماني للطويل للبلقان فإن المسلمين هناك قد ارتبطوا بقوة بالدولة العثمانية، وبالتحديد بالميراث العثماني السياسي والثقافي، وبسبب هذا الارتباط الوثيق فقد تعرض وجود المسلمين في البلقان إلى مد وجزر حسب الوضع الذي كانت عليه الدولة العثمانية التي دخلت خلال القرن التاسع عشر في خضم الصراعات الدولية، وارتبط مصيرهم واستمرارهم إلى حد ما بمصير واستمرار الدولة العثمانية في البلقان؛ بحيث إن الإجهاد عليها كان يعني فيما يعنيه الإجهاد (قدر الإمكان) على المسلمين في البلقان.

وما لم تقدر عليه الحروب والمجازر والهجرات خلال ١٨٧٧ - ١٨٧٨م وخلال ١٩١٢ - ١٩١٣م قامت به الدول البلقانية الجديدة التي استقلت في المجال العثماني (بلغاريا، واليونان، وصربيا، والجبل الأسود)، والتي أخذت بمفهوم "القومية الرومانسية" في أوروبا الوسطى (ألمانيا)، وليس بمفهوم القومية الليبرالية في أوروبا الغربية، وهكذا فقد افترضت هذه الدول أن حدودها القومية (التي كانت تستلهم القرون الوسطى) لا تتسع إلا للشعب الواحد "صاحب الدولة"، ولذلك فقد صمدت إلى نزوب الآخر (المسلم سواء كان تركياً أو ألبانياً أو غجرانياً، إلخ) أو تهجيرهم.

وفي هذا الإطار كان من المفارقة أن يتم الانتقال من "الميراث العثماني" الذي اتسم بالتسامح واحترام التعدد الإثني/الطائفي إلى "الإرث القومي البلقاني" الذي لا يرى إلا نفسه ولا يعترف بالآخر.

ولكن المفارقة الحقيقية كانت تكمن في أن هذا التعامل مع الآخر استمر على الرغم من تغير الأنظمة في البلقان ما بعد العثماني من "برجوازية" إلى "اشتراكية" إلى "ديموقراطية". ولكن هذا "الإرث القومي البلقاني" الذي قاد أخيراً إلى مآسي في التسعينيات (وخاصة في صربيا، والبوسنة، وكوسوفا) لم ينته من تلقاء نفسه، بل نتيجة للتدخل الأوروبي الغربي كما في البوسنة وكوسوفا ومقدونيا، فأوروبا بعد تخلصها من عبء الحرب الباردة وسيرها نحو الاتحاد الأوروبي لا تريد للبلقان أن يبقى عينا عليها؛ ولذلك فقد أخذت تعمل في نهاية القرن السابق وبداية القرن الجديد على إدراج البلقان في بقية أوروبا (ميثاق الاستقرار في أوروبا الجنوبية للشرقية، واتفاقية الشراكة مع مقدونيا).

ومع هذا الاندراج / الاندماج التدريجي في بقية أوروبا يمكن للمسلمين أن يدخلوا بطمأنينة القرن الجديد / الاتحاد الأوروبي دون كوابيس الماضي من مجازر وتصفيات وهجرات قسرية، ولكن مع تحديات جديدة للتكيف مع المعايير الأوروبية حول الإسلام والتعايش مع الآخرين، وباندراج / اندماج البلقان (وتركيا) ، وما يعنيه من انضمام كل هؤلاء المسلمين، ستكون أوروبا أكثر تنوعا مما هي عليه الآن.

الهوامش

١- للمزيد حول انتشار الإسلام في البلقان وتوزعه بين الشعوب انظر :
محمد م. الأرنؤوط، "الإسلام والقوقية في البلقان"، مجلة دراسات تاريخية عدد ٤٧-٤٨، دمشق ١٩٩٣م، ١٢١ - ١٤٠.

أما فيما يتعلق بنسبة المسلمين في البلقان فهناك خلاف بين الباحثين بالاستناد إلى المصادر التي يعتمدون عليها. وفيما يتعلق بالفترة التي نحن بصدها (١٨٦٤-١٨٧٧م) فقد أحصى الباحث المعروف كمال كاراتات خمسة مصادر تذكر نسبة المسلمين ٣٠% وخمسة عشر مصدرا تحدد نسبتهم ٤٣%:

Kemal H.Karapat, Ottoman Population 1830 - 1914 - Demographic and Social Characteristics, Wisconsin 1985, PP.70,72 .

٢- يرتفع هذا الرقم إلى أكثر من مليون ونصف عند الباحثين الأتراك الذين عنوانوا في الفترة الأخيرة بموضوع الهجرة داخل الدولة العثمانية:

د. أمل دواغر لمشي، "الهجرة إلى سوريا في أواخر القرن التاسع عشر"، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج١، دمشق ١٩٧٨، ص ٢٨٣.

٣- المرجع السابق، ص ٢٨٣. وضمن هذا الإطار يصل بعض الباحثين الذين اشتغلوا في هذا الموضوع في الفترة الأخيرة إلى أنه فقط مما أصبح يسمى حينئذ صربيا الجنوبية (أي المناطق التي ضمت إلى صربيا حينئذ وكفت بغالبية البقية)، اضطر للهجرة حوالي ٣٠٠ ألف مسلم في أسوأ الظروف إلى ولايتي قوصوة وسالونيك، حيث شحن بعضهم بواسطة البحر إلى الأناضول وبلاد الشام:

Emin Pllana, "Mbi shpernguljen e shqiptareve nga territori i sanxhakut te Nishit ne Kosove 1877-1878", Gjurmime albanologjike - Seria e shkencave historike, no. 9, Prishtine 1980, p. 137.

٤- يبدو هذا بشكل عام في نماذج صربيا والجبل الأسود وغيرها، حيث ارتبط مفهوم القومية والدولة القومية بالدين الواحد نتيجة للخصومية البلقانية. وهكذا ، على سبيل المثال، ترتبط كيانية الجبل الأسود (الإمارة ثم المملكة) بيلة عيد المولاد ١٧١١م التي قام فيها المطران الحاكم دانيلو شيتيفيتش بالتخلص من

كل المسلمين بعد أن وضعهم أمام خيارين فقط: القتل أو الارتداد. وفيما يتعلق بصربيا فقد بدأت صربيا أول خطواتها كإمارة في ١٨٢٠ باستصدار "الخط الشريف" من السلطان العثماني الذي ينص على ترحيل المسلمين من صربيا خلال عام ولحد فقط. للمزيد حول هذا انظر:

الأرناؤوط ، الإسلام والقومية في البلقان ، ص ١٢٥ و ٢٠٥ د. محمد م. الأرناؤوط الإسلام في يوغسلافيا من بلجراد إلى سراييفو، عمان (دار البشير) ١٩٩٣، ص ٩١-٩٢ و ١٨٧-١٧٩.

وفيما يتعلق ببلغاريا انظر: محمد نور الدين، جريدة "الحياة"، لندن ١٩٨٩/١٠/٣.

٥- للمزيد حول "صحة" المسلمين في اليوسنة وتأثيرها على الهجرة انظر دراستا:

Islam and Muslims in Bosnia 1878-1918: Tow hijras and tow fatwas.

Journal of Islamic Studies, vol. 5/2, Oxford 1994, pp.242-253 .

وقد نشرت هذه الدراسة لاحقا بالعربية في كتابنا: دراسات في التاريخ الحضاري للإسلام في البلقان، تونس - دبي (مؤسسة التعمية - مركز جمعة الماجد) ١٩٩٥م، ص ٨٧ - ٩٩ .

٦- بعد أن كان المسلمون يشكلون أغلبية السكان في اليوسنة حتى القرن السابع عشر، ونصف السكان في القرن التاسع عشر، نجد أنه في أول إحصاء للسكان في العهد النمساوي-المجري (١٨٧٩م) أصبح عدد المسلمين يساوي بالكاد عدد الصرب الأرثوذكس. فقد كشف الإحصاء المذكور عن وجود ٤٩٦,٤٨٥ صربي أرثوذكسي أي ما يعادل ٤٢,٨٨% من إجمالي السكان و ٤٨,٦١٣ من المسلمين أي ما يساوي ٣٨,٧٣% من السكان. للمزيد حول ذلك انظر:

الأرناؤوط، الإسلام في يوغسلافيا، ص ١٨٥.

٧- تجدر الإشارة إلى أن ليبيا حاولت في البداية تشتيت زعامة الحركة بالنفي والاعتقال، ولكن الحركة تحولت إلى حزب منظم باسم "المنظمة القومية للمسلمين" MNO وبرنامجه واضح يطالب بحق المسلمين في اليوسنة في أن يقولوا "على صلة مباشرة بالخليفة وشيخ الإسلام". ونظرا لتنامي قوة هذا الحزب فقد اضطرت فيينا للدخول في مفاوضات مع زعماء المسلمين في صيف ١٩٠٧م، وتم فيها الاتفاق على أن يكون للمسلمين في اليوسنة "رأس" ديني (رئيس العلماء) يمثل الارتباط بين المسلمين هناك والدولة العثمانية، حيث يقوم "شيخ الإسلام" بإصدار "منشور" يثبت رئيس العلماء في مركز. للمزيد حول هذا انظر:

محمد م. الأرناؤوط، "شيخ الإسلام ورئيس العلماء" مجلة مجمع اللغة العربية، عدد ٤، دمشق ١٩٩٥.

٨- نشرت فتوى محمد رشيد رضا الخاصة باليوسنة في مجلة "النار" مجلد ١٢، جزء ٦، القاهرة، تموز يوليو ١٩٠٩م. للمزيد عن هذه الفتوى وملابسها انظر: الأرناؤوط، دراسات في التاريخ الحضاري، ص ٩٨.

٩- للمزيد حول الظروف التي أدت إلى اندلاع الحرب البلقانية انظر:

J.A.R.Marriott, *The Eastern Question - A Historical Study in European Diplomacy*, Oxford. 1969, pp.437-452.

١٠- أخيرا يتعلق بالجبل الأسود، كان هذا الموضوع معتمداً عليه حتى المنفوت الأخيرة، حين تناوله بشكل مفصل ومدعم بالوثائق المؤرخ براتكو باييتش في كتابه المرجعي "سياسة الجبل الأسود في المناطق المحررة ١٩١٢ - ١٩١٤م" الذي صدر في تيتوغراد (بودغوريتسا الآن) في ١٩٨٤م:

Branko Babic, *Politika Crne Gore u novooslobodjenim krajevima 1912-1914*, Cetinje - Titograd 1984.

وفيما يتعلق بصربيا فقد تصادف أن الباحثة الإنجليزية في شئون البلقان إديث دورهام E. Durham كانت في جولة هناك خلال الحرب البلقانية وسجلت آسفي الأساليب لإجبار المسلمين على اعتناق المسيحية في مدينة ايبك/قوصوة (في الألبانية بيا وفي الصربية بيتش):

"كان التصدير يتم بالعنف واستخدام التعذيب. كان الرجال يرمون في المياه الباردة للنهر (نهر بستريتسا - المترجم)، ثم يخرجون فوراً إلى جوار النار أو الجمر وهم يطلبون الرحمة. أما الثمن المطلوب للبقاء على قيد الحياة فهو الارتداد إلى المسيحية".

Edith Durham, *Brenga e Ballkanit dhe vepra tjera per shqipetare dhe shqiptaret*, Tirane 1991, p.402.

١١- للمزيد حول هذا انظر مقالاتنا: كوسوفو/كوسوفا في السنوات الحائرة بين ألبانيا ويوسلافيا والبلقان؛ مجلة "الندوة"، مجلد ٩، عدد ١، عمان، ١٩٩٨م، ص ٣٣-٣٤.

١٢- للمزيد حول نتائج الحرب البلقانية انظر:

Marriott, *The Eastern Question*, pp. 463-473.

13- M.Djur, "Balkanski ratovi", Enciklopedija Jugoslovijske, vol.I, zagreb 1980, P.461.

١٤- كاتبت صحف المعارضة في بلغراد، وخاصة "رادنيشكه نوفينه" Radnicke novine في خريف ١٩١٢م تنشر رسائل الجنود الصرب الذين عايشوا بانقسامهم الفظائع التي حلت بالألبان المسلمين في تلك الأيام. ومن هذه الرسائل الكثيرة نقول واحدة نشرت في ١٩١٣/٩/٩:

"لا يوجد وقت لأكتب الكثير... أسأل نفسي: هل يمكن للإنسان أن يكون بريئاً إلى هذا الحد. يمكن القول: إن منطقة لوما Luma لم تعد موجودة على سطح الأرض. كل شيء فيها تحول إلى جثث ورماد. كان فيها أقرى تحتوي على ١٠٠ - ١٥٠ - ٢٥٠ بيتاً لم يعد فيها أحد. نعم لم يعد فيها أحد! كانوا (الجنود الصرب)

يجمعون كل ٤٠-٥٠ شخصاً ثم يقومون بنجحهم معا ...":

Akademia e Shkencave e RDS te Shqiperise, E verteta mbi Kosoven dhe shqiptaret ne jugoslavi, Tirane 1990, pp.297-298.

١٥ للمزيد حول هذه الحركة ومغزاها بالانتماء إلى ألبانيا في ذلك الوقت انظر كتابنا: الثقافة الألبانية في الألبانية العربية، الكويت ١٩٨٣م، ص ٧٣-٧٥.

١٦ كانت مدينة فلورا Vlora في الجنوب، على الساحل الألباني، هي الوحيدة التي بقيت خارج احتلال الجيوش البلقانية؛ ولذلك لجأ إليها الوطنيون لإعلان استقلال ألبانيا في ١٩١٢/١١/٢٨م، حيث أصبحت مقر أول حكومة ألبانية برئاسة إسماعيل كمال. ولكن الأمير فهد بعد تعيينه أميراً على ألبانيا اختار ميناء دورس Durres في الشمال ليكون عاصمة الإمارة. ومع اندلاع الحرب ووقوع ألبانيا تحت أكثر من احتلال لم تعد هناك عاصمة حتى ١٩٢٠م، حين تم اختيار تيرانا لتكون العاصمة الجديدة لألبانيا. للمزيد حول ذلك انظر مقالنا: تيرانا المدينة التي نشأت حول جامع ونسبت بالخطأ إلى طهران، مجلة "الجيل" مجلد ١٤ عدد ١٠، باريس ١٩٩٣م، ص ٤٥-٤٩.

١٧ في الحقيقة لقد سبق إرسال القوات الصربية توقيع اتفاقية سرية بين الحكومة الصربية وأسد توبتاني في نيش في ١٩١٤/٩/١٧م، حيث تعهدت صربيا بدعم توبتاني للوصول إلى الحكم في ألبانيا مقابل أن يقضي على هذه الحركة المعلقة لصربيا (خشية تعاونها مع الحركة الألبانية في كوسوفا)، ويعيد ترسيم الحدود لصالح صربيا ويقم علاقة تعاون وتحالف مع صربيا في المستقبل. ومن المثير أن نص هذه الاتفاقية السرية، التي نشرت لأول مرة في ١٩٧٧، كتب باللغة العثمانية ووقع عليه توبتاني باسمه بالحروف اللاتينية:

Shukri Rahimi, " Marreveshjet e qeverise serbe me Esat Pashe Toptanin gjate 1914 - 1915", Gjurmime albanologjike - Seria e shkencave historike , no . 6, Prishtine 1977, PP. 125-134 .

١٨ في السنوات الأولى بعد استقرار الدولة الألبانية (١٩٢٧م) قدر عدد السكان في ألبانيا بـ ٨٣٣,٥١٩ نسمة منهم ٥٦٣,٧٢٩ مسلمون:

T. Selenica, Shqiperia me 1927, Tirane 1928, pp. CXLI - CXVI

لما في يوغسلافيا فقد كشف أول إحصاء للسكان (١٩٢١م) أن عدد السكان فيها كان ١١,٩٨٤,٩١٩ منهم ١,٣٤٥,٢٧١ من المسلمين:

Branko Petranovic, Istorije Jugoslavije 1918-1978, Beograd 1981, pp. 29,33

19- Vlabimir Djura-Degan, "Mebjonarodnopravno uredjenje polozaja muslimana sa osvrtom na uredjenje polozaja brugiht vjerskih I nacionalnih skupina na pobrucju

yugoslavije". Prilosi 8. Sarajevo 1972, pp. 89 - 90

٢٠. من المؤثر فعلا أن يعبر عن هؤلاء في ذلك الوقت أستاذ القانون الدولي في جامعة بلجراد ليليا برجيتش في كتابه المرجعي عن "حماية الأقليات" الذي صدر في بلجراد ١٩٣٣

Dr Ilija Przić, Zastita manjina, Beograd 1933, pp. 15-16.

٢١. أفضل ما يعبر عن ذلك ما آل إليه الحال في مدينة سالونيك، مفتاح البلقان ومركز الولاية التي كانت تضم مجموعة مهمة من المنشآت الإسلامية ذات القيمة التاريخية. للمزيد حول ذلك انظر دراستنا حول "جامع حمزة بك في سالونيك" في كتابنا: دراسات في التاريخ الحضاري، ص ٢٢-٣٠.

٢٢. بلال شمشير، "أثر أترك بلغاريا وموضوع الهجرة" في دراسات حول الكيان التركي في بلغاريا، انقره ١٩٧٨م، ص ٧٤.

٢٣. المرجع السابق، ص ٧٨.

لدينا هنا رقم عام (١٠١,٥٠٧) عن سنوات ١٩٢٣ - ١٩٣٣م ثم عن كل سنة من سنوات ١٩٤٣ - ١٩٣٩م بما يصل مجموعه بالضبط إلى ١٩٨,٦٨٨ مهاجر مسلم.

٢٤. لقد وصل هذا الإرهاب ضد المسلمين في لشهر الأخير من ١٩١٨ والأسابيع الأولى من ١٩١٩ إلى حد أن وزير الداخلية نفسه يذكر في تقرير له حينئذ أنه "إذا استمرت ملاحقة المسلمين من طرف الأرثوذكس فهذا يمكن أن يؤدي بسرعة إلى نتائج وخيمة على العلاقات الداخلية في البلاد، وعلى مكانة الدولة في العالم الخارجي". وفي هذا الإطار كان المسلمون يلاحقون أيضا بالشعارات والمقننات الصحفية التي تطالب منهم الهجرة إلى تركيا، للمزيد حول ذلك انظر: الإسلام في يوغسلافيا، ص ١٩٣ - ١٩٥.

٢٥. يذكر الباحث الألباني زامير شتيللا، الذي شتمتل في موضوع هجرة الألبان من يوغسلافيا، أن "المعطيات والمصادر الرسمية للحكومة اليوغسلافية تدل على أن عدد الذين هاجروا (من يوغسلافيا) إلى تركيا خلال فترة ما بين الحربين حوالي ٢٤٠ ألف"، بينما يرفع بعض الباحثين هذا الرقم إلى أكثر من ذلك:

Zamir Shtylla, " Shpernquljet me dhune te shqiptareve ne vitet 1912-1941 ", in Everteta mbi Kosoven, p. 237 .

٢٦. للمزيد حول هذه الاتفاقية والنص الكامل لها انظر كتابنا: كوسوفو/ كوسوفا بؤرة النزاع الألباني-الصربي في القرن العشرين، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٤٣-٤٥ و ١١٧ - ١٢١

٢٧. للمزيد حول هذه العلنة في ألبانيا انظر مقلتنا: مصطفى كمال أتاتورك وألبانيا، مجلة "الفترة"، مجلد ٦ عدد ١، ص ١٩٩٥م، ص ٣٧-٣٨.

٢٨. كان المسلمون في البوسنة هدفا مهما في النزاع المرير بين زغرب وبلجراد، إذ كان كل طرف يحاول

أن يجنب المسلمين إليه باعتبارهم من الكروات أو من الصرب، وبذلك كان ميل المسلمين إلى هذا الطرف أو ذاك يرجع الموقف ويحسم هوية البوسنة (غالبية كرواتية أو صربية). ومن هنا كل على المسلمين أن يختاروا بعد تشطار يوغسلافيا وإعلان "دولة كرواتيا المستقلة" أن يختاروا بين بلجراد وزغرب، وقد اختار معظم المسلمين المسلمين ورجال الدين زغرب. وقد عين زعيم الحزب الرئيسي للمسلمين (منظمة المسلمين اليوغسلاف) جعفر كولينوفيتش نائبا لرئيس الدولة، ولكن وعود زغرب للمسلمين لم تتحقق. ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم في دوامة بين القوى الثلاثة المتصارعة: الكروات / الأوسناتشا الذين يريدون كرواتيا مستقلة مع البوسنة، والصرب / التشيتيك الذين يريدون إعادة يوغسلافيا الملكية كما كانت تحت سيطرة الصرب، اليوغسلاف / البارتيزان الذين يدعون إلى يوغسلافيا جديدة / فيدرالية. وبسبب هذا الوضع المعقد كان المسلمون ضحية العنف والعنف المضاد، وقد قتل منهم خلال سنوات ١٩٤١ - ١٩٤٥م حوالي ٧٥ ألف مسلم، أي ٨,١% من مجموع عدد السكان آنذاك.

للمزيد حول ذلك انظر: نوبيل مالكرم، البوسنة، ترجمة عبد العزيز جلاويد، القاهرة ١٩٩٧، ص ٢٣١-٢٣٩.

(٢٨ مكرر) دخل هذا الإقليم الذي كانت تقطنه غالبية ألبانية مسلمة في إطار اليونان بعد أول ترسيم للحدود بين البلدين في ١٩١٣ - ١٩١٤م وبسبب ظروف الحرب البلقانية والمجازر التي تعرض لها المسلمون هناك، فقد هاجر عدد كبير من المسلمين إلى ألبانيا المجاورة، ولم يبق هناك إلا حوالي ٢٥ ألف ألباني مسلم. وخلال الحرب العالمية الثانية سقط هؤلاء ضحية الحرب بين إيطاليا واليونان، ثم الصراع بين اليمن واليسار إذ انضم قسم منهم إلى جبهة التحرير الوطنية / اليمسارية ELAS التي كانت تبدو منفتحة على الأقليات، ولكن بعد انتصار الجبهة الوطنية / اليمينية قامت قواتها بمجازر واسعة ضد الألبان المسلمين في صوف وخريف ١٩٤٤م حتى أنه لم يعد هناك سوى مئات فقط من أولئك المسلمين.

للمزيد حول ذلك انظر مقالاتنا: ألبان اليونان يتظاهرون ويطالبون باسترداد... جريدة الحياة ١٦-٧-٢٠٠١.

٢٩- في ألبانيا كان الحزبان الرئيسيان المعارضان لتسلم الحزب الشيوعي للسلطة هما الحزب الجمهوري "الجبهة القومية" والحزب الملكي "حزب الشريعة"، وقد غادر الكثير من كوادرهما وأعضائهما ألبانيا إلى إيطاليا واليونان ومنها إلى مصر وسوريا، وبعد ذلك إلى الولايات المتحدة وغيرها، حيث بقوا ينشطون في "المنفى" ويعملون على "تحرير" البلاد. وفيما يتعلق بيوغسلافيا فقد استمرت المعارضة (المنظمة القومية الألبانية الديمقراطية) في العمل المسلح في الجنوب (مكتونيا وكوسوفا) طيلة ١٩٤٥ - ١٩٤٦، حيث قدم العشرات من كوادرها إلى المحكمة في سكوبيية وبريشينا في مطلع ١٩٤٧ وحكم على الكثير منهم بالإعدام:

Muhamet Shatri, Kosova ne Luften e dyte boterore, Tiranë 1997, pp. 252-270.

ونظر عرضاً لهذا الكتاب في كتابنا "كوسوفو/كوسوفا" ١٩٨٩ - ١٩٩٩ م، عمان ٢٠٠٠، ص ٥٣-٤٥

٣٠- لم يتمكن البارتيزان اليوغسلاف من القضاء على مقاومة الألبان المسلمين في كوسوفا، الذين كانوا يفضلون البقاء في دولة واحدة مع ألبانيا إلا بالاستمعة بالقوات البلغارية والألبانية الطيفة. للمزيد حول ذلك انظر المرجع السابق، ص ٤٨-٤٩.

٣١- للمزيد حول ذلك انظر على سبيل المثال:

Ali Eminov, Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria, London 1997, pp. 52-53.

٣٢- كانت هذه العواصم تمثل مراكز الثقافة الإسلامية خلال الحكم العثماني، حيث كانت تضم الكثير من المدارس الإسلامية. ففي سراييفو سمح النظام الجديد باستمرار مدرسة واحدة فقط (مدرسة الغازي خسرو بك)، وفي بريشتينا لم يسمح إلا لمدرسة واحدة (مدرسة علاء الدين) بعد حوالي عشر سنوات من التردد، وفي سكوبيه بقيت أشهر مدرسة في يوغسلافيا السابقة (مدرسة عيسى بك / الملك الكسندر كما أصبحت تسمى في عهد الملكية) مغلقة منذ ١٩٤١ م... إلخ.

٣٣- مالكوم، البرسنة، ص ٢٤٢.

وفي روايته المشهورة "بدأ العنب ينضج" يستعرض الكاتب مئتان حساسي، الذي كان أول مسلم يصبح رئيساً ليوغسلافيا خلال ١٩٨٦ - ١٩٨٧، وضع المعلمين في جنوب يوغسلافيا خلال الفترة الانتقالية من الملكية إلى الجمهورية / الاشتراكية، ويجعل الشيخ رجب يترحم على يوغسلافيا الملكية "التي كانت على الأقل لا ترغم السكر على الأكل من حلة واحدة تحوي لحم الخنزير"، ولذلك يحض الألبان المسلمين على الهجرة إلى تركيا للحفاظ على دينهم وتقاليدهم. للمزيد حول ذلك انظر عرضاً لهذه الرواية: الموروث الشعبي للمسلمين في جنوب يوغسلافيا، مجلة "الفنون" عدد ١١-١٢، عمان ١٩٩٢، ص ٣٤ - ٣٩.

34- Eminov, Turkish and other Muslim Minorities, p. 70

35- Noel Malcom, Kosovo - A Short History, London 1998. P. 320.

بدأت الضغوط بحملة منظمة على الألبان المسلمين للإعلان عن انضمامهم كـ "أتراك" مما يسهل لاحقاً تهجيرهم إلى تركيا. وهكذا فقد نجحت هذه الحملة في رفع عدد "الأتراك" حوالي عشرين ضعفاً خلال تلك السنوات؛ إذ أن الإحصاء الأول (١٩٤٨م) كشف عن وجود ١,٣١٥ تركي في كوسوفا بينما قفز هذا الرقم في الإحصاء اللاحق (١٩٥٣م) إلى ٣٤,٥٨٣ "تركي". وبالإستناد إلى ذلك فقد تسارعت الهجرة في السنوات اللاحقة كما يلي:

١٩٥٣ ١٣,٠٠٠

١٩٥٤ ١٧,٠٠٠

١٩٥٥	٥١,٠٠٠
١٩٥٦	٥٤,٠٠٠
١٩٥٧	٥٧,٠٠٠

وحسب التقديرات الألبانية فإن عدد المهجرين إلى تركيا خلال ١٩٥٣ - ١٩٦٠ يرتفع إلى ٢٨٣ ألف، أما تقديرات الباحثين المحايدين فتجمل الرقم ٢٦٠ ألف مهاجر من كل يوغسلافيا (أي بما في ذلك مكنونيا والسنجق والبوسنة) و ١٠٠ ألف فقط من كوسوفا :

A. Pushka, "Ndërrimi i strukture nationale te popullsise se Kosoves dhe imigrimit ne 70 vjetet e ketij shekulli", Perparimi, no. 10. Prishtine 1971, p. 568, ;Malcolm, Kosovo, P. 323 .

٣٦ من الجدير بالذكر أن هذا الموضوع بقي حبيس الصور حوالي أربعين سنة، إذ لم يتعرض له الصحافة ولا أجهزة الحزب والدولية من قريب أو بعيد، وهو ما دفع فاضل خوجا، أرفع مسئول ألباني في يوغسلافيا في ١٩٨٤م إلى وصف هذا الموضوع بأنه نقطة سوداء في تاريخ يوغسلافيا؛ لأنه لم يدفع أحدا إلى السؤال عن السبب الذي كان يدفع عشرات الألوف للهجرة من "بلد اشتراكي متقدم" إلى "بلد إقطاعي متخلف". للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا: معركة كوسوفا بعد ستة قرون ١٣٨٩ - ١٩٨٩م، مجلة "الفكر السياسي" عدد ٦، دمشق ١٩٩٩م، ص ١٣٣.

37- Malcolm, Kosovo, P.324

٣٨ في تلك السنوات (١٩٧٥ - ١٩٨٥م) كان جمال بيديتش هو أول مسلم يتولى رئاسة الحكومة اليوغسلافية، ورنيف دزاريفيتش أول مسلم يتولى منصب وزير الخارجية اليوغسلافية، وإسماعيل بايرا أول مسلم يتولى منصب وزير الإعلام اليوغسلافية، ومنان حساني أول مسلم يتولى منصب نائب الرئيس ثم رئيس الجمهورية.

٣٩ كان يقال للتندر حينئذ أنه خلال العهد التيتوي الجديد (أي بعد ١٩٦٦) بنى من الجوامع أكثر مما بنى خلال العهد العثماني، وإذا كانت المقارنة غير واردة فإنها كانت تمير عن روح الفترة. ومن أهم الإجازات التي تحققت حينئذ للمسلمين تأسيس كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو ومدرسة عيسى بك الإسلامية في سكوبية، وإصدار عدد من الصحف والمجلات الإسلامية كـ "البعث" و "الفكر الإسلامي" في سراييفو و "التربية الإسلامية" و "المعرفة الإسلامية" في بريشتينا و "الهلال" في سكوبية. للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا : ببلوغرافيا المطبوعات الإسلامية في اللغة الألبانية في كوسوفا، جريدة "الحياة" ١٧/٧/٢٠٠٠م.

٤٠ للمزيد حول هذا المرسوم انظر مقالتنا: الدين والمسألة الدينية في ألبانيا، مجلة "العربي" عدد ٢٣٩، الكويت ١٩٧٨م، ص ١٢٩ - ١٣١.

٤١- بعد هذا المرسوم تم تعديل الدستور حتى يحجر أكثر عن التحول الجديد . وهكذا نجد في الدستور الجديد أن المادة (٢٣) حول التعليم تنص على أن "يحرص التعليم على أفضل تقاليد المدرسة الابتدائية الوطنية للبلدية"، بينما جاءت المادة (٣٧) لتقول "لا تعترف الدولة بأية ديانة" و "تزيد الدولة وتطور الدعاية المدنية (في الأصل: اللادينية) م. الأناطوط) من أجل تثقيف الجماهير بالمفهوم المدني العلمي":

دستور جمهورية البلقيا الشعبية الاشتراكية، تقديم مصطفى كامل منيب، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٧٨م، ص ١٨-١٩.

42- Eminov, Turkish and other Muslim Minorities, p.7

43- Ibid., pp.8-14

٤٤- البوماق هم البلغار السلاف من سكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام خلال الحكم العثماني، وذلك بالمقارنة مع الأتراك والخجر الذين جاؤوا بلغاريا واستقروا فيها ابتداء من القرن السابع عشر. للمزيد حول ذلك انظر مقالة "البوماق" في "الموسوعة الإسلامية".

٤٥- نتيجة للموقف التركي شكلت منظمة المؤتمر الإسلامي مجموعة اتصال زارت بلغاريا في شهر يونيو / حزيران ١٩٨٧م وكتبت تقريرا مدعما بالصورة قدمته إلى المؤتمر السابع عشر لوزراء خارجية الدول الإسلامية الذي انعقد في عمان خلال ٢١-٢٥/٣/١٩٨٨، والذي أصدر قرارا خلاصا (١٧/٤٢) حول هذه المشكلة.

للمزيد حول ذلك انظر: أسيمة جانو، مسأمة المسلمين في بلغاريا، القاهرة (مكتبة مدبولي) ١٩٩٠م، ص ٢١٦-٢١٩.

ومن المثير بالفعل أن د. علام لم يتعرض بكلمة واحدة في كتابه إلى هذه القضية :

د. وائل أحمد علام، منظمة المؤتمر الإسلامي - دراسة قانونية لنظام ونشاط المنظمة، القاهرة (دار النهضة العربية)، ١٩٩٦.

٤٦- في جدول الهجرة من بلغاريا إلى تركيا / خلال ١٩٨٩ - ١٩٩٢م لدى الباحث أمينوف لدينا رقم ٣٢١,٨٠٠، بينما يصل الرقم إلى ٣٥٠ ألف خلال ١٩٨٩م فقط لدى التشايف وييري مع تنويههما إلى أنه قد عاد من هؤلاء لاحقا إلى بلغاريا ١٢٠ - ١٢٨٠ ألف:

Eminov, Turkish and other Muslim Minorities, p.79; Ivan Ilchev - Duncan Perry, "The Muslims of Bulgaria " in : Muslim Communities in the New Europe, ed.G.Nonneman - T.Nibloch - B.Seajkovski, Berkshire 1996, p. 118.

47- Eminov, Turkish and other Muslim Minorities,

وتجدر الإشارة إلى أن القانون المذكور قد أذن التغيير القسري للأسماء ونص على "أن المواطنين البلقان الذين تم تغيير أسمائهم عنوة يمكن لهم بحرية أن يسترخوا أسماءهم السابقة".

٤٨- ملكوم، البوسنة، ص ٢٦١ - ٢٦٣.

وللمزيد حول ذلك انظر عرضنا لمذكرات رئيس يوغسلافيا في ذلك الحين رينف نزاريفيتش:

من موت يتوالى موت يوغسلافيا، مجلة قضايا استراتيجية (مشرق) عدد (٧)، ٢٠٠١ ص ١٨٧-١٩٧.

٤٩- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عنس، ميونيخ (مؤسسة بالقربا) ١٩٩٧م، ص ١٢.

٥٠- ملكوم، البوسنة، ص ٢٠٤، للكسندر شيبينيتش، "تكمير مجلة "الندوة" مجلد ٣ عدد ١٢، عمان ١٩٩٦، ص

٥١- للمزيد حول هذا انظر الملف الذي أعنته مجلة "السياسة الدولية"، عدد ١٣٧، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٨٠-١٥٧؛ وملف الندوة الذي نشرته مجلة "المستقبل العربي"، عدد ٢٤٥، بيروت ١٩٩٩م، ص ٩٤ - ١٤٣.

٥٢- للمزيد حول الوضع الجديد في كوسوفا انظر مقلتنا: عام على صدور قرار مجلس الأمن ١٢٤٤ / دستور جديد يكرس ما تحقق على الأرض، جريدة "الحياة" ٢٠٠٠/٧/٩.

٥٣- للمزيد حول مكنونيا خلال التاريخ وبعد الاستقلال انظر الكتاب المرجعي الذي صدر حديثا للباحث المعروف هيو ج بولتون:

Hugh Poulton, Who are the Macedonians?. London 1995.

وانظر العرض الذي نشرناه عن هذا الكتاب بالعربية: جمهورية مستهدفة من قبل جيرانها كافة، جريدة "المستقبل"، بيروت ٢٠٠١/٥/١٩.

54- M.Najcevska-E.Simoska-N.Gaber, Muslim, State and Society in the Republic of Macedonia: The Wiew from Within, in Muslim Communities, p.79

وللمزيد حول مغزى التحديلات الدستورية انظر مقلتنا / فيروم أو مكنونيا التي لم تستقر بعد، جريدة "المستقبل"، بيروت ٢٠٠١/٣/٢٣.

٥٥- يكثف تقرير معهد الحرب والسلام IWPR بتاريخ ٢٠٠١/٣/٣٠ أنه في ١٩٩٣م كانت نسبة الألبانيين بين موظفي الدولة لا تتعدى ٣%، وعلى الرغم من التقدم الذي حصل منذ ذلك الحين إلا أنها لم تتجاوز ١٠% في نهاية عام ٢٠٠٠:

WWW,IWPR. Pressure Mounts For Macedonian Peace Talks 30 March 2001.

٥٦- للمزيد حول ذلك انظر مقالاتنا : مقدونيا - الحرب الرابعة" لم تتدلع بل سقطت "الخطوط الحمر"، جريدة "الحياة" عدد ٢٠٠١/٤/١٢، وفي التقرير الأخير لمعهد الحرب والسلام IWPR بتاريخ ٢٠٠١/١/١ ما يؤكد ذلك :

WWW.IWPR, End to Macedonian Crisis in Sight/ 7 jun 2001.

٥٧- للمزيد حول هذه الثورة القومية الجديدة ومظاهرها انظر :

Eminov, Turkish and other minorities, p.21-22, Ilchen-Perry, The Muslims o Bulgaria, P.132-133.

58- Eminov, Turkish and other Minorities, p. 169

59- Ibid., p. 65

٦٠- للمزيد حول هذا انظر بحثنا / أوروبا والإسلام تناقض أم تعايش - الإشكالية الألبانية، في أوروبا والإسلام - أوراق المؤتمر الدولي الثاني، تحرير م. الأرناعوط - م. صفى الدين - ح. عبد الرحمن، جامعة آل البيت/ الأردن ١٩٩٨م، ص ٧٩ - ٨٦.

٦١- للمزيد حول هذا انظر :

Elira Cela "Albania Muslims , Human Rights, and relations with the Islamic world " in Muslim Communities, pp. 145 - 147

٦٢- للمزيد حول هذا ،انظر الفصل السادس "تبعات الدين" من كتاب :

Miranda Vickers-James Pettifer, Albania-From Anarchy to a Balkan Identity", London 1997.

63- Yorgos Christidis, "The Muslim Minority in Greece "in Muslim Communities, p.159

٦٤- في شهر أبريل / نيسان ١٩٩٤ تحدث أندرياس باباندريو بعد تجديد انتخابه زعيما لحزب "الباسوك" عن الأرثوذكسية كعنصر من عناصر السياسة الخارجية "من الضروري أن تكون الأرثوذكسية والماضي التاريخي والقيم الوطنية والشخصية اللغوية والثقافة أساس سياستنا الخارجية".

محمد نور الدين، تركيا في الزمن المتحول - قلق الهوية وصراع الخيارات، بيروت - لندن ١٩٩٧، ص ٢٩٤.

٦٥- كانت هذه "الثورة" قوية خلال ١٩٩٠-١٩٩١م في بلغاريا ومكدونيا وصربيا والبوسنة، ولذلك من الصعب أن نفهم ما حدث لاحقا في البوسنة (١٩٩٢-١٩٩٤م) بمعزل عن ذلك. وفيما يتعلق بصربيا / البوسنة يكفي أن نشير هنا إلى دعوة الرواتي / السيامي فوك دراشكوفيتش، رئيس حزب "حركة

التجديد الصربي "ونائب رئيس الحكومة اليوسلافية خلال عهد ميلوشيفيتش، في أواخر ١٩٩٠ حين جاهر بالقول: "إننا في حاجة إلى تحالف بلقاني جديد للدول الأرثوذكسية يضم الصرب وبلغاريا واليونان الوقوف في وجه الإسلام الزاحف":

مجدي نصيف، حرب اليوسنة والهرمك في إطارها السياسي / الاقتصادي ، القومي/ العرقي/ الديني، القاهرة (دار المستقبل العربي) ١٩٩٣م، ص ٩٨ .

وحول مظاهر هذه "القوة" في مكنونيا انظر:

Najcevska-Simoska - Gaber, Muslims, State and Society, pp. 84-90

وللمزيد حول ذلك في بلغاريا انظر:

Ilichev-Perry, The Muslims of Bulgaria, pp. 132-133.

٦٦- الرقم الأخير للمهاجرين (٨٠٠ ألف) ورد في التقرير الأخير لـ "لجنة مناهضة التعذيب" التابعة للأمم المتحدة بتاريخ ١/٥/٩٢م .

وللمزيد حول تأثيرها على ازدياد المشاعر المعادية للأجانب في اليونان انظر التقرير الأخير لبيئة AIM:

WWW. AIM, Greece's Anti-Minority Attitude, 3 jun 2001.

٦٧- البرلمان رفض تجديد المساجد التاريخية / للحكومة اليونانية تتعهد بإقامة مسجد في أثينا، جريدة "الدستور" عمان ٦/٢/٢٠٠٠م.

و للمزيد حول ذلك انظر مقالتنا: مفاتيح آيا صوفيا مقابل ترميم مساجد اليونان، شبكة Islam-Online ١/٦/٨٢٠٠١م .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الموضوع يعود إلى سنة ١٩٧٢م حينما قدم مجلس السفراء العرب في أثينا طلبا للموافقة على بناء جامع ، ولكن السلطات اليونانية كانت تعرقل باستمرار تنفيذ هذا الطلب. للمزيد حول هذا انظر: حامد عثمان، المسلمون في العالم - قضايا وتحديات، طرابلس ١٩٩٠م، ج١، ص ٣٢١- ٣٢٢.

الجماعة المسلمة في الهند .. خلال قرن

د. جلال السعيد الحفناوي

مقدمة:

تتهم للدراسة بتطور أحوال مسلمي الهند السياسية والاجتماعية في قرن (١٨٥٨-٢٠٠٠م)، وذلك في ضوء تراثهم الحضاري والديني؛ لأن ما يتعرض له المسلمون في الهند من تحديات مثل الفاعلية والهوية، فذلك لأنهم يمثلون قطاعاً عريضاً من سكان الهند الحديثة، كما تهتم الدراسة برصد المؤشرات المختلفة حول وضع مسلمي الهند الراهن، حتى يتضح الوضع الخاص بهم؛ لأنهم ليسوا مجرد أقلية دينية عادية، بل هم جزء من النسيج العرقي والاجتماعي في المجتمع الهندي، الذي لم تستقر فيه بعد قيم التسامح والتعددية؛ الأمر الذي يمكن ملاحظته من دراسة حالة الأقليات في كثير من دول العالم.

ويتحدد مفهوم "القرن" في هذا البحث على اعتبار موضوعي خاص بالجماعة المسلمة في الهند، مع نهاية حكمهم للهند؛ أي والذي دام قرابة ثمانية قرون ونصف بعد فشل ثورة التحرير الهندية التي قادها مسلمو الهند ضد الإنجليز ودخول الهند تحت الحكم المباشر للتاج البريطاني.

فإذا كان الإسلام قد أقام لنفسه إمبراطورية عظيمة في شبه القارة الهندية وحفظ التراث الإسلامي الحنيف، فإن الهند هي أحد الأماكن التي شعر فيها الإسلام -لأول مرة- بتأثير الغرب السياسي والفكري في وقت مبكر منذ أن تغلغل النفوذ الأوروبي فيها في القرن السابع عشر، وبلغ مداه باستعمار بريطانيا لبلاد الهند.

وسوف تعالج هذه الدراسة المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية للجماعة المسلمة في الهند صعوداً وهبوطاً، وتقديم رؤية شاملة لأهم القضايا التي واجهتهم، وهل شهد هذا القرن انبعثاً حضارياً أم لا؟ حيث بدأت الجماعة المسلمة هذا القرن، وهي في حالة هزيمة وخياب وإرادة وانهيار بكل ما هو عربي، ولكنها مع نهاية القرن أضحت أكثر ثقة بنفسها، وأكثر وعياً بخصوصيتها الحضارية، قادرة على أن تأخذ ما ينفعها ويتسق مع ثوابتها العقيدية والشرعية.

والمسلمون في الهند الآن يبلغ عددهم مئتي مليون نسمة تقريباً، وهم بذلك يكونون ثاني أكبر تعداد في العالم (بعد إندونيسيا)، ويشكل المسلمون أغلبية في ولاية جامو وكشمير ٨٥.٨٥% وجزر لاكنديوب ٩٤.٣٧%، وأكبر أقلية دينية في ١٢ ولاية؛ أي أن تعدادهم يأتي بعد الهندوسية مباشرة، وثاني أكبر أقلية دينية في خمس ولايات، وست مقاطعات اتحادية بعد المسيحية والسيخية، وصلاوة

على ذلك توجد مجموعات المسلمين المتميزة اجتماعيًا وثقافيًا باختلافاتها الإقليمية الجلية في لغاتهم وعاداتهم وفنونهم في ٢١ منطقة على الأقل من ٥٨ منطقة حسب التصنيف الاجتماعي الثقافي للمناطق في الهند.

ويمكن تقسيم أبواب الدراسة على النحو التالي:

أولاً: محددات وضع مسلمي الهند الراهن: الجذور التاريخية، وذلك منذ دخول الإسلام إلى الهند، وإقامة دولة إسلامية من الغزنويين حتى المغول، وأثر وضع المسلمين في الهند وحالتهم السياسية، ومحددات الوجود المسلم قبل الاحتلال الإنجليزي، وأهم إسهاماتهم الحضارية، ثم مشاركة المسلمين للفاعلة في حرب التحرير الهندية (١٨٥٧)، وما تلاها من نتائج بالنسبة لوضع المسلمين في قرن، في ظل الاحتلال -أولاً-، ثم فيما بعد الاستقلال.

ثانياً: سياسة الاستعمار الإنجليزي وآثارها، وأنماط الاستجابة:

١- الحركات الإسلامية في الهند بين الإصلاح الديني والمقاومة العسكرية والإصلاح السياسي والمجتمعي، وهي:

أ- الإصلاح الديني: شاه ولي الله الدهلوي.

ب- المقاومة العسكرية: سيد أحمد الشهيد وحركة المجاهدين، والحركة النرائضية، وحركة تبتومير.

ج- الإصلاح الاجتماعي والسياسي: السيد أحمد خان ودوره السياسي في حياة المسلمين بالهند.

٢- الحركات الفكرية التي قام بها مسلمو الهند:

أ- حركة ديوبند والاتجاه السلفي للتدعيم.

ب- حركة علي كره والاتجاه العقلي الحديث.

ج- حركة ندوة العلماء والاتجاه التوفيق بين القديم والحديث.

ثالثاً: الوجود المسلم في الهند بعد الاستقلال: الأبعاد والتحديات.

١- مغزى اللحظة التاريخية للاستقلال والتقسيم.

٢- تحديات ما بعد الاستقلال: وضع مسلمي الهند بين الوحدة والتقسيم.

٣- خريطة قوى الجماعة للمسلمة في الهند، ومشاكلها، ومحددات الفاعلية في الوضع الراهن.

أولاً: محددات وضع مسلمي الهند الراهن، الجذور التاريخية.

كانت للعرب صلات وعلاقات تجارية مع الهند قبل الإسلام، كما كان بين العرب والهنود قبل الإسلام علاقات مذهبية وعقائدية. وكان ذلك يمثل تقارباً وتجاوباً فكرياً وروحياً؛ إذ كانت عبادة الأصنام ومظاهرها من تعظيم الكواكب وعبادتها من الأمور التي اشترك فيها الهنود مع العرب. وذكر الشهرستاني في مقدمة كتابه "الميل والخلق": "إن العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر مذهبهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق، واستعمال الأمور الروحانية".^(١)

وبعد الإسلام بدأ المسلمون يتوافتون على سواحل الهند في عهد الخلفاء الراشدين، وفتحوا ثغوراً عديدة في الهند، أهمها مكران وخور النيل على يد الفاتح العربي محمد بن القاسم^(٢). ثم بدأ الفتح الجديد للهند على أيدي الغزنويين الأتراك من ناحية غزنة (أفغانستان)، وتولى سبكتكين حكم غزنة، وأقام دولة في بيشاور (پاكستان). وخلفه ابنه محمود الغزنوي الذي غزا الهند سبع عشرة مرة في سبعة وعشرين عاماً، وتملك بعض الحصون بها^(٣). ثم جاء السلطان محمد الغوري وقضى على الغزنويين وخلفهم على حكم الهند، ثم جاء بعده المماليك في ٦٠٢ هـ / ١٢٠٦ م حتى سنة ٦٨٩ هـ / ١٢٩٠ م، وخلفهم الخلبجيون من ٦٨٩ هـ / ١٢٩٠ م إلى ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠ م، ثم جاء بعدهم آل تغلق من ٧٢٠ هـ / ١٣٢٠ م إلى ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م، وسقطت دولتهم في يد تيمور لنگ سنة ٨٠١ هـ / ١٣٩٧، وحكمت أسرة السادات الهند في سنة ٨٥٥ هـ / ١٤٥١ م، ثم خلفهم اللودهيون حتى عام ٩٣٣ هـ / ١٥٢٦ م.

وما إن حل عام ٩٣٣ هـ / ١٥٢٦ م حتى فتح السلطان ظهير الدين بابر الهند، وقضى على سلاطين الدولة اللودية في معركة "پانی پت"، واستولى على دولته في غرة صفر ٩٢٣ هـ، وجلس على عرشها في الرابع من رجب سنة ٩٢٣ هـ / ١٥٣١ م^(٤) وخلفه ابنه همايون، ثم أكبر، ثم جهانگیر، فشاهاجان ثم أورنجزيب الذي يُعد من أعظم ملوك هذا الأسرة وقواهم. وبعد وفاته عام ١١١٨ هـ / ١٧٠٧ م بدأت عوامل الضعف والانهيار تدب في أوصال الدولة المغولية؛ إذ حكمها سلسلة من الملوك الضعاف، فتولى بهادرشاه الأول الحكم بعد وفاة والده أورنجزيب في عام ١١١٨ هـ / ١٧٠٧ م، وظل في الحكم حتى عام ١١٢٣ هـ / ١٧١١ م، وقضى فترة حكمه في حروب داخلية من أجل تثبيت ملكه، وظل في الحكم حتى عام ١١٢٤ هـ / ١٧١٢ م.^(٥)

وخلفه ابنه "أكبر شاه" الثاني فلم يكن له أي تأثير في الحكم، وجاء بعده بهادر شاه الثاني في سنة ١٢٥٢ هـ / ١٨٣٧ م، وكان آخر ملوك الأسرة المغولية، وقد نفاه الإنجليز إلى راتجون في بورما بعد ثورة ١٨٥٧ م، وبذلك انتهى حكم الدولة المغولية للهند^(٦)، وبدأ حكم الإنجليز المباشر للهند من عام ١٨٥٨ م، واستمر حتى عام ١٩٤٧ م، وتم تقسيم شبه القارة الهندية إلى دولة الهند التي تضم أغلبية

هندوسية، ودولة بـ كستان التي تضم أغلبية مسلمة، ثم انفصلت دولة بنجلاديش الإسلامية عن باكستان عام ١٩٧١.

ولا يهمنا من الدراسة التعرض لتفاصيل هذه المراحل التاريخية السابق رصدها بقدر ما يهمنا التوقف عند نتائج خبرات دراسة هذه المراحل ودلالاتها بالنسبة للإجابة على الأسئلة التالية:

- ١- هل كان المسلمون يحكمون كل الهند؟ وماذا عن الجماعات الأخرى؟
- ٢- ما هي أهم دلالات أو نتائج هذا التطور؟
- ٣- تفاضل مسلمي الهند مع الدول الإسلامية الأخرى في العصرين (المملوكي والعثماني)^(٨).

١- تطور سيطرة الإنجليز على الهند:

بدأ التغلغل البريطاني في الهند عام ١٦٦١ بمراكز تجارية أصبحت بعد قليل شركات قائمة، ثم احتاجت الشركات إلى قوات تحمي متاجرها ومخازنها، واتسعت الشركات حتى أصبحت مدنا بأسرها. ثم جاء الفرنسيون إلى الهند عام ١٦٦٤م، وكوتوا شركة الهند الشرقية الفرنسية للتجارة في الهند تحت رعاية كلوبير ومساعدة لويس الرابع عشر، واستطاعوا في خلال عشرة أعوام أن يقيموا لهم مراكز في مدن "بونديشيري" و"ماهي" و"جنديكر" و"مدراس"^(٩). وقد اعتمد دويلكس فرصة وفاة نظام حيدر آباد الدكن فأجلس أحد أقصاره على عرشه، ونصب أميراً مالياً على حكومة أروكوت، وعظم بذلك نفوذ دويلكس حتى كاد الإنجليز له، وتزعموا بدياكة الدسائس له في قصر فرساي، فاستطاعوا أن يحملوا لويس الخامس عشر على استدعائه، وترك جميع ما فتحه، وعقد هدنة مع الإنجليز في سنة ١٧٥٤م^(١٠).

وبذلك خلعت الساحة أمام الإنجليز، فحصنوا مراكزهم في كلكتا ومدراس وبومبي، وتدخلوا في النزاعات القائمة بين الأمراء المحليين، وجاءوا بجنود لهم لخوض المعارك ورشت الشركة وارتمت للوصول إلى أهدافها في الهند، واستطاعت أن توطد أقدامها في عهد "كلإيف" ١١٧٠هـ/١٧٥٦م. ورأى حاكم البنغال الأمير سراج الدولة أن يوقف تدخل الإنجليز في شئون الدولة، فهاجم حصن ولیم، واستولى عليه، قامت حملة من مدراس بقيادة "روبرت كلإيف" استردت حصن ولیم، وعقدت صلحاً مع سراج الدولة، ولكن كلإيف نقض المعاهدة، واستطاع - بمساعدة أحد الخونة في جيش سراج الدولة وهومير جعفر - أن ينتصر عليه في موقعة بلاسي الشهيرة ١١٧٠هـ - ١٧٥٧م، وأن يقتله، وأن يقيم صنيعته مير جعفر حاكماً على البنغال. وعندما خلفه مير قاسم أراد أن يؤكد نفوذه، ويسترد البنغال من الإنجليز بمساعدة إمبراطور المغول الضعيف شاه عالم، ولكنهم هزموا في "مكسر" عام ١١٧٨هـ / ٧٦٤م، واضطُرَّ شاه عالم أن

يتنازل للإيطليز عن حق الإشراف المالي على البنغال وأريسه وبيهار في معاهدة ١١٧٩ هـ / ١٧٦٥م.

وفي عام ١٧٦٧م خلف ورن هستجز روبرت كلايف على حكم الشركة، فأراد أن يثبت مركز الإيطليز في الأراضي التي استولوا عليها، ولكنه اصطدم بقوة المراهتها وسلطان ميسور القوي حيدر علي، الذي استطاع أن يرد الجيش الإيطليزي بقيادة أيركوت سنة ١١٧٩ هـ / ١٧٦٥م، وبعد جيش المراهتها، ويتحالف مع الفرنسيين، ولكن الجيش الإيطليزي أجبر "حيدر علي" على التراجع أمامه، وترك السواحل عام ١١٩٥ هـ / ١٧٨١م بعد تراجع حلفائه الفرنسيين^(١١)، ومات حيدر علي عام ١١٩٦ هـ / ١٧٨٢م. وخلفه ابنه "السلطان تيبو" الذي واصل الحرب ضد الإيطليز، وفي عام ١١٩٩ هـ / ١٧٨٥م ترك هستجز للشركة، وخلفه كورنواليس، الذي تحالف مع المراهتها ونظام حيدر آباد على محاربة السلطان تيبو واستطاع أن يدخل بنجلور، والتمس تيبو الصلح على أن يتخلى عن قسم من بلاده، وفي عام ١٧٩٨م تولى "إزلي" حكم الشركة، فقام بمحاصرة تيبو في العاصمة "مرنجايتم"، وحاربه تيبو بشجاعة، غير أن أحد قواده، وهو "مير صادق" فتح القلعة للإيطليز، وخر "تيبو" شهيداً في أرض المعركة، وبالقضاء على تيبو تخلص الإيطليز من أقوى عدو لهم، وأصبح من السهل السيطرة على الجنوب بعد أن قهروا المراهتها سنة ١٢٢٨ هـ / ١٨١٣م.

وفي سنة ١٢٣٩ هـ / ١٨٢٣ استولى الإيطليز على "اسام"، وعلى "الكان" في بورما، وقامت سلسلة من الحروب بين الإيطليز والسيخ من عام ١٨٤٥ إلى عام ١٨٤٩م، وانتهت بهزيمة السيخ، وضم اللورد دنبرو البنجاب إلى أملاك الشركة، وفي عهد دلهوزي ضمت الشركة مملكتا حيدر آباد وأوده، وبذلك سيطر الإيطليز على جميع أجزاء الهند. وقام دلهوزي بإلغاء لقباب الملوك والأمراء المغول، ووجه إذاراً إلى الملك المغولي بهادر شاه القابع في قلعة دهلي؛ بأنه سيكون آخر رجل في الدولة المغولية يحمل لقب الملك، وأن للقلعة ستؤخذ منه، وتحول إلى ثكنة عسكرية^(١٢). وهكذا استطاعت الشركة في مدة قرن أن تبسط سلطاتها على الهند، وتستعبد شعبها، وتستلطف ثرواتها.

"وكان هذا فتحاً صريحاً غاشماً للبلاد" كما قال ول ديورانت، "ودفع ذلك الفتح بثلاثين مليوناً من الألفس البشرية إلى أقصى حدود الشقاء" كما قال اللورد ميكالي. ولقد مكنت لهذا السيطرة عدة عوامل على رأسها ما أصاب حكام مسلمي الهند من ضعف وفرقة، وكذلك فشل التحالفات مع قوى إسلامية أخرى في وقف هذا الزحف البريطاني.

ومنذ أن بدلت شركة الهند تنفرد بحكم الهند أخذت تفرض على أهل الهند قوانينها الجائرة التي تهدف إلى إفقارهم، وزلزلة نظامهم الاجتماعي، والتهوين من شأن عقيدتهم، وحاولت نشر المسيحية بكل السبل.

لمس العلماء ورجال الدين المسلمون ما وصل إليه شأن دينهم، فزادتهم ثورتهم حدة على

الإنجليز. ووجدوا المبررات القوية؛ لشحن النفوس بالثورة ضدهم، وظهرت الحركات المختلفة من أجل إشعال نار الجهاد الوطني، وهب علماء المسلمين يدفعون خطر الإنجليز عن طريق الخطب الحماسية التي تدعو المسلمين إلى الوحدة والجهاد ضد الإنجليز، امتدادا من شاه ولي الله الدهلوي وشاه عبد العزيز حتى السيد أحمد الشهيد.

٢- الثورة الهندية: حرب التحرير ١٨٥٧:

يذكر "عشرت رحمانى" أن أسباب ثورة التحرير^(١٣) ترجع إلى ما قام به المجاهدون من نشر الوعي في مختلف أنحاء الهند، فبدأت تتولد نار الجهاد في قلوب المسلمين، على الرغم من ظلم الحكومة الإنجليزية^(١٤)، وقد بدأت المخاوف تزداد بسبب السيطرة الإنجليزية، وبدأت جميع الطوائف تنكر في أنها سوف تفقد عاداتها وتقاليدها وحرية الدين، وخاصة أن الحكومة الإنجليزية كانت تشجع حركة التبشير ونشر المسيحية بالقوة، وكذلك سوء الأحوال الاقتصادية، واستأثر الإنجليز بالمناصب العليا، ولم يعد للهنود وظائف سوى بعض الوظائف الدنيا، إلى جانب العمل في الجيش الإنجليزي، وكانت تُدرّ رقباً قليلاً جداً، ورلجت الرشوة، وانتشرت البطالة، وكان الحكام يعيشون منفصلين عن الرعية، وواجهت الأسر العريقة ظروف الحياة الصعبة، وأصبحت الطوائف المتوسطة والفقيرة بنكسة خطيرة في نظامهم الاجتماعي، وقام الإنجليز بالسيطرة على جميع الولايات والأقاليم الهندية، وقاموا بزل سلطان أوده وتنحية الأمراء المسلمين والراجاوات الهندوس من مناصبهم، وأصبحت سلطة المغول في دلهي اسمية، وكان بهادر شاه ظفر (آخر ملوك المغول في الهند) يسكن للتلعة الحراء، وليست له أية سلطة؛ فقد كان يتلقى راتبه من الإنجليز، ويخضع في كل أموره للأوامر الإنجليزية. وقد تبرم الأمراء والرؤساء وأصحاب النفوذ من السلطة الإنجليزية، وأعلنوا عصيانهم، وكان الإنجليز يعتمدون على الجيش فقط. وعلى الرغم من قلة عدد الجنود الإنجليز إلا أنهم كانوا يعتمدون على الجيوش المحلية المنتشرة في جميع أنحاء الهند، وكانت مصدراً لتوتئهم وبدونها لا تستقر سلطتهم. لكن الضباط الإنجليز كانوا يوجهونها لصالحهم، وكان سلوكهم متعاقباً مع الجنود، حتى قام الجنود المسلمون والهندوس بالشكوى من سوء معاملتهم من قبل هؤلاء الضباط الذين يتخلون بتدخل سافر في عاداتهم القومية والدينية؛ لذلك عمّ المسخط عليهم بسبب اضطهاد الإنجليز، وإجبارهم على استعمال دهن الخرطوش التي تُعتبر محرمة في أديانهم (الدهن البقر محرّم على الهندوس تحريم دهن الخنزير على المسلمين)، وبذلك ازدادت معارضة الهندوس للإنجليز. وقد زاد النفوس اشتعالاً ما أقدم عليه دلهوزى من اعتقال ولجده على شاه ملك أوده، وضم بلاده للشركة عام ١٢٧٣ هـ / ١٨٥٦ م.

وقد بدأت الثورة في مسكر "ميرت" يوم ١١ مايو ١٨٥٧ حينما صدرت الأوامر للجند باستعمال خراطيش الرصاص عن طريق قضمها بالانفم؛ فتنمر الجنود وعصوا الأوامر؛ لأن هذه

الخراطيش كانت مدهونة بشحم الخنزير والبقير، وهما محرمان على المسلمين والهندوس، ققام الإنجليز بالحكم على عدد منهم بالسجن، وتفتنوا في تعذيبهم، وكان ذلك يوم ٩ مايو. وفي اليوم التالي ثار الجنود في معسكر ميرت على رؤسائهم، يقتلون ويدمرون. ثم زحفوا إلى دهلí، وفي يوم ١١ مايو حاول الجيش الإنجليزي صدهم عن دهلí ولكنهم هزموا، ودخلوا دهلí، وتجمع ألوف الجنود الثائرين من المسلمين والهندوس، واختاروا الملك المغولي لكل بهادر شاه قائدًا لهم ورمزًا للثورة، بعد أن رضيت عنه جميع الطوائف، فأتى فاضوى المرهتا والهندوس والمسلمون تحت راية الحرب. وقد جعل بهادر شاه قيادة الثورة لبعض أبنائه مثل "ميرزا مغل" و"خضر سلطان"، وقاد المنقبة "بخت خان"، واقتضى الأُمالي على الإنجليز مع الجنود في كل مكان، وأثاروا فيهم للعرب، ولكن الإنجليز استطاعوا أن يسيطروا على هذه الثورة ويقمعوها بعد أن ظهرت بوابر الفشل على هذه الثورة؛ نتيجة سوء التخطيط وعدم تنظيم صفوف الثوار، بالإضافة إلى أن قادة الثورة لم تكن لديهم تجربة في قيادة الجنود؛ فآدى ذلك إلى ظهور عناصر فاسدة في صفوف الثوار، قامت بالتهيب والتخريب، وقد قيل ذلك بتخطيط منظم دقيق من جانب الإنجليز، ووقوف السيخ وبعض رجال القلعة مثل ميرزا إلى بخش في جانب الإنجليز؛ وهو ما دفع الملك إلى ترك القلعة هو وأهله، وذهبوا إلى مقبرة "هابون" خارج دهلí طلبًا للحماية؛ فكان لهذه الخطوة تأثيرها السيئ في نفوس الثوار؛ حيث دب الذعر والخوف في قلوبهم، وما لبث الإنجليز أن سيطروا على الثورة في ١٩ سبتمبر من نفس العام بعد أن استمرت أربعة أشهر.

وكان المسلمون هم قادة الثورة؛ فتحملوا النصيب الأكبر من الظلم الذي بدأه الإنجليز بالقبض على بهادر شاه ظفر وزوجته وأولاده، وقام الإنجليز بقتل "ميرزا مغل" و"ميرزا خضر" و"ميرزا أبو بكر"، وحكموا في يوم ٢٧ يناير ١٨٥٧م على بهادر شاه بالنفي إلى رانجون في بورما بتهمة قيادة لمصائل الثورة، فرحل إلى بورما في ١٧ أكتوبر ١٨٥٧م، وفي أول نوفمبر سنة ١٨٥٨ أعلنت الملكة فيكتوريا حلقة بريطانيا- ضم الهند إلى التاج مباشرة، وخرجوها من سلطة شركة الهند الشرقية، وعينت اللورد كيننج حاكمًا عامًا للهند تحت سلطة التاج، ثم تفرغ الإنجليز بعد ذلك لإذلال الهند، وخاصة المسلمين الذين أذاقوهم من ضروب الانتقام والتكبيال ما لا يتسع المجال لسرده^(١٤).

٣- الإنجليز والمسلمون بعد فشل حرب التحرير عام ١٨٥٧م:

كان الإنجليز يعرفون جيدًا أن عليهم قبل أن يثبثوا أقدامهم في الهند- محاربة المسلمين وكسر شوكتهم؛ لأنهم كانوا يثرون عليهم، ولا يستطيعون حكم الهند باطمئنان دون القضاء عليهم، وكان لهذا العداء من جانب الإنجليز للمسلمين جذور قديمة قبل الثورة، ولكنه ازداد حدة بعدما^(١٥).

يقول دوق ولنجتون بعد حرب غزاة وكابل عام ١٨٤٢م: "لقد ثبت جيدًا أن المسلمين الذين عاشوا عيلة علينا ييخضوننا من قلوبهم، على عكس الهندوس الذين أظهرنا فرحهم بالتصالحنا".

وفي سنة ١٨٤٢م اعترف حاكم الهند اللورد ألبرايدلك؛ حيث قال: "إننا لا نستطيع أن نتقاضى عن هذه الحقيقة، وهي أن المسلمين هم أعداؤنا الأصليون؛ لذلك فخطتنا هي التقرب من الهنود". لذلك بدأ الإنجليز في الاستعداد للتقرب من الهنود، ونهيا الهنود للإخلاص والوفاء لهم، وزاد عداء الحكومة للمسلمين وكرههم لهم/ وأصبح المسلمون عاجزين^(١٧) أمامهم، واستمرت خطة عداء المسلمين منذ ذلك الوقت حتى عام ١٨٧٠م.

ولكن هذا العداء تضاعف بعد أحداث عام ١٨٥٧م بعد أن لقي الإنجليز بمسئولية الثورة كاملة على المسلمين دون غيرهم من الطوائف الأخرى الذين شاركهم هذه الثورة، وبدلوا في تنفيذ سلسلة من الإجراءات الانتقامية ضدهم، وأصبح المسلمون مرفوضين من قبل البلاط الإنجليزي، وحدث تغيير هائل في الهيكل الاجتماعي للهند؛ نتيجة نهب الإنجليز لكنوزها وثرواتها حتى واجهت الهند المجاعة والإفلاس. وفي أثناء اندلاع الثورة قدر الإنجليز أهمية الولايات والحكومات المحلية وخطروا عليها. فقام اللورد كيننج بضم الكثير من هذه الولايات بعد الثورة إلى الحكومة الإنجليزية، كما ساعدوا على تكوين طبقة من الإقطاعيين. وترعرت هذه الطبقة في ظل الإنجليز الذين كانوا يهدفون من ذلك إلى أن تظل هذه الطبقة على ولائها لهم، وبالتالي تصبح عقبة كئودا في سبيل حرية الهند؛ لأنهم سيفقدون امتيازاتهم لو تحققت هذه الحرية^(١٨).

وكان المجتمع الهندي ينقسم إلى طبقتين قبل الاحتلال الإنجليزي: الأولى: تضم أهل العلم، وأهل الدين، وأهل المال، والإقطاعيين. والثانية: تضم الحرفيين، والصناع. وعندما جاء الإنجليز حطموا هذا النظام، واتبعوا سياسة تزيق الجماعات المختلفة حتى تضعف نفوذها، واتبعوا في ذلك خطتهم الشهيرة "فرق ثمّد"، كما يقول السير جان منيرد: "إن الحكومة الإنجليزية لا تستطيع أن تقوم، وتستقر إذا لم توجد تفرقة ظاهرة بين المسلمين والهنود"^(١٩).

وسيطر الإنجليز على اقتصاد الهند في تلك الفترة، وأصبحت سوقا مهيمنة لتجارهم، وكانت مزارع الشاي والصمغ الهندي والبن والقنبلة تمول من الرأسماليين البريطانيين، وشجع الإنجليز بعد الثورة إقامة الأوربيين. وسهل للورد كيننج حصولهم على الأرض بإصدار قانون سماه قانون "الأرض البور"، وبموجب هذا القانون أعطيت للأوروبي مساحات واسعة من الأرض في تلال الهند؛ لتمكينهم من الإقامة في جو أكثر ملائمة لهم؛ وأدى ذلك إلى تكوين مستعمرات زراعية في أسام وبهار ونيجرس، وجاء بعض أصحاب زراعة القنبلة من الأوروبيين من جزر الهند الغربية، واستغلوا المزارعين أسوأ استغلال، وأذلّوهم واستعبوهم، وكانت الحكومة تتقاضى عن ذلك؛ لأن هذا الاستغلال النظيف كان لصالح رأس المال البريطاني^(٢٠).

وبعد فشل الثورة ثلاثت السلطة السياسية الباقية للمسلمين. وانعكس هذا التحول السياسي على

تدهور الأوضاع الاقتصادية والحضارية لهم، ووقع المسلمون في شرك الإحماص بالدونية والاضالة وانتشر فيهم الفقر والمرض والجهل ولم يعد هناك أي عمل يمارسونه، ولم يبق هناك تصور واضح ومحدد لمستقبلهم بعد أن فترت همهم ونضبت ملكات الفهم ومواهب التفكير لديهم، وتراجعت قيمهم الأخلاقية والحضارية الموروثة أمام الأفكار والنظريات الغربية، وأصبحت سَحْبُ لباس والتقوط مخيمة على كل مكان، وأصبح شبح الموت يحوم على أي شخص يخالف الإنجليز ولو مخالفة بسيطة^(٢١).

وحكمت بريطانيا الهند بقوة الميف، وزادت وظائف الضباط الإنجليز. وبدأ الهندوس في العمل في المكاتب الحكومية عند الإنجليز، ولكنها كانت في الغالب أعمالا مكتبية، ونشط المبشرون.

يقول جارسان دي تاسي: "لم تسمح حكومة الشركة لفترة من الزمن بمجيء المبشرين المسيحيين إلى الهند؛ فقد كان تصورهم أن الهندوس لن يتخلّى عن دينه، وأن التعرض له والسخرية منه ليس في صالحهم، لكن الحكومة الإنجليزية غيرت هذه الخطة، وأعطت الحرية التامة لهؤلاء المبشرين، وكانت الحكومة تحافظ على حقوق الهنود الذين تحولوا بدينهم إلى المسيحية، ولم تسمح لأحد بالتعرض لهم"^(٢٢).

وقام الدكتور وليم هنتر W.W.Hinter عام ١٨٧١م بتصوير المجتمع الهندي على أكمل وجه في كتابه "Our Indian Mosulmans أي مسلمو هندا"، والذي يُعد من الكتب الموثوق بها في هذا الصدد، ويُعد الكتاب الوحيد الذي صور بدقة أحوال المسلمين بعد فشل الثورة بعد أن كانت مجهولة لدينا، وقد كتب هنتر هذا الكتاب بليماز من اللورد ميو Lord Mie، وكان اللورد ميو مهتماً اهتماماً خاصاً بإدخال التعليم الإنجليزي، ونشره بين المسلمين، وأراد أن يعرف ما هي الأسباب التي تجعل المسلمين يكرهون الإنجليزي، وما السبيل إلى إرضائهم؛ فكان هذا الكتاب الذي يقع في أربعة أبواب، قام فيه هنتر ببحث الأوضاع الاقتصادية للمسلمين في الهند. ويذكر شكاوى المسلمين العديدة من الحكومة الإنجليزية، فيقول: "إن المسلمين يتهمونا بأننا حاولنا نشر التعليم الإنجليزي، وهو غير مفيد للمسلمين، وسبب من أسباب ذلهم وخضوعهم، ولأننا قمنا بحزل القضاء المسلمين، وحكمنا على آلاف الأسر بالفقر، على أن أكبر ذنوبنا في نظرهم هو أننا استعملنا أوقاف المسلمين في أشياء غير لائقة بها، وعلاوة على هذه الاتهام التي نعرفها بسهولة هناك العديد من التهم والشكاوى التي أساسها عاطفي بحت، والتي ربما لا ترد على عقول الإنجليز"^(٢٣).

ثم يقول هنتر مصوراً حالة الثراء والرفاهية التي كان المسلمون يعيشون فيها قبل مجيء الإنجليز، ثم ما آل إليه حالهم من ذل ومهانة بعد استيلاء الإنجليز على الهند، وزوال سلطة المسلمين: "إذا أرد أحد السامع في مجلس العموم أن يقول لديه الشعور بالهيبة والرهبة، فيمكنه أن يحكي بصدق أوضاع مسلمي البنغال، الذين كانوا يعيشون في قصور، ويركبون العربات التي

تجرُّها الخيول، وعندهم الخدم. لكن الآن انقلب الحال، وصاروا يعيشون في منازل متهدمة، ولهم دخل متواضع، ولزاد وقوعهم في مستنقع الاستدانة يوماً بعد يوم حتى قام دلتونهم يرفعون دعاوى عليهم، واستولوا على منازلهم وأرضيتهم، وكنت نهاية للأسر المسلمة العريقة»^(٢٤).

وقد صوّر الأديب والمصلح الاجتماعي الطاف حسين حالي الوضع الاجتماعي للمسلمين بعد الثورة في مقدمته ملحبتة "مد الإسلام جزره"، والمعروفة بـ "مسند حالي"، وقد أطلق "حالي" على الثورة اسم "عقاب ذي الجلال"، يقول: "أصبحت حالة القوم متردية للغاية، وصار العزيز ذليلاً، ومُرُغت كرامة الشرفاء في التراب، وكنت نهاية للعلم، فلم يبقَ من العلم سوى اسمه، ومن الدين سوى رسمه، وتفتت المجاعات، وعشش الفقر على كل منزل، وفستت الأخلاق، وخيمت سُحْب التعصب السوداء والكثيفة على المسلمين، وتقيّدوا بأغلال العرف وتقيّدوا بالتقاليد، وعمّ الجهل، وتسلّطت البدع على رقاب العباد، وأصبح الأمراء المسلمون غافلين عما يدور حولهم من مؤامرات، غير مكثرئين بها، والعلماء الذين يعول عليهم في إصلاح المجتمع كانوا يجهلون ضروريات العصر ومقتضياته" (٢٥).

ويقول هنتر: "في الحقيقة عندما وقعت هذه البلد (الهند) في قبضتنا كان المسلمون على رأس جميع القوميات الأخرى، وكانوا عليّة القوم، ولم يكن تفوقهم هذا ناتجاً عن شجاعتهم وقوة بأسهم فحسب؛ بل كانت لديهم ملكة المهارة السياسية والإدارية، وعلى الرغم من ذلك أغلقت الحكومة أمامهم جميع الوظائف الحكومية والمناصب الرسمية وغير الرسمية، وذكر هنتر بعد ذلك أسباب العدواة بين الإنجليز والمسلمين، قال: "إن الحكومة الإنجليزية منعت عنهم الوظائف العامة مثل الجيش والبوليس والقضاء والوظائف الحكومية، وكنت هذه الإدارات مصدر رزق المسلمين، ولكن الإنجليز قسّوا على هذا المصدر، بالإضافة إلى استيلاء الحكومة على الحرف الأخرى مثل الطب والمحاماة، وكاتنا حكرًا على المسلمين دون غيرهم، وبدأ الإنجليز في نشر الطب الغربي تدريجياً" (٢٦).

ثم يقول هنتر: لقد مكّبت جميع الوظائف العليا والدنيا من المسلمين بالتكريع، وأعطيت للقوميات الأخرى -وبالأخص للهندوس-، ووصل اضطهاد المسلمين لدرجة أن الإنجليز كانوا يطعنون عن وظائف المسلمين في المجالات الحكومية في مكان منفصل علانية، وعندما تنقذ هذه الوظائف في أيام محدودة من الإعلان فإن الحاكم الإنجليزي يقول: إننا لن نعطي هذه الوظائف لأحد قط سوى الهندوس، وقد عقد هنتر مقارنة بالأرقام بين المسلمين والسيخ والهندوس بالنسبة لتولي الوظائف والمناصب الحكومية، ويتضح من هذه المقارنة مدى الظلم الذي لحقه الإنجليز بالمسلمين حتى جاء الزمن الذي لم يكن فيه نصيب المسلمين من هذه الوظائف سوى بعض الحراس والمساءة والخدم. (٢٧)

وفي النهاية اضطرت الحكومة الإنجليزية إلى تغيير خطتها عام ١٨٧١م مع المسلمين، بعد أن كشف هنتر لها أسباب هذا العداء، وبدلت مرحلة من التعاون واللقاءهم بين الإنجليز والمسلمين، وهذه نعمة الجهاد بعد أن استصدر الإنجليز عدة فتاوى مؤيِّدةً عليها من علماء مكة بالذات لمكانتهم في نظر المسلمين في الهند للقضاء على فكرة الجهاد، ولإبطال فتوى شاه عبد العزيز الشهيرة^(٢٨)، والتي أعلنها عام ١٨٠٣م، ونادى فيها بوجوب الجهاد ضد الإنجليز، وصدرت فتوى من بعض علماء الهند في سنة ١٨٧٠م تنادي بالتعاون مع الإنجليز، وبدلت الحكومة الإنجليزية في التعاون مع العلماء الذين يعتبرون الجهاد غير جائز شرعاً مثل "مولوى عبد اللطيف خان" في كلكتا والذي تعاون مع الإنجليز، وكان في طليعة المدافعين عن التعليم الإنجليزي. كما ألقى أحد مريدي السيد أحمد الشهيد في البنغال وهو "مولوى كرامت علي جونپوري" بأن جهاد الإنجليز غير جائز. وكان السير سيد أحمد خان من أهم الشخصيات التي تعاونت مع الإنجليز، وبدلت صفحة جديدة من العمل القومي للمسلمين. وبعبارة أخرى: توعت ألسناط استجابة المسلمين لتحديات الحكم البريطاني، وتنازعتها اتجاه الجهاد العسكري، واتجاه المقاومة المنفية.

ثانياً: سياسة الاستعمار الإنجليزي: الآثار والأنماط الاستجابية:

١- الحركات الإسلامية في الهند بين الإصلاح الديني والمقاومة العسكرية والإصلاح السياسي والاجتماعي:

وقد ضاعف الاحتلال الإنجليزي من المساوئ الاجتماعية للمسلمين، وأفسد حياتهم، وكان رد فعل المسلمين إزاء ذلك متمثلاً في عدة حركات جمعت بين الإصلاح الديني، والمقاومة العسكرية، والإصلاح الاجتماعي - السياسي. ولقد كان لكل من هذه الحركات دورها وإسهامها بقدر ما توعت وتعددت التحديات الدينية والعسكرية والسياسية أمام عالم مسلمي الهند منذ نهاية القرن التاسع عشر.

ويقدم لنا وضع مسلمي الهند كيفية التفاعل بين هذه الأنماط الثلاثة من التحديات، ونظائرها من أنماط الاستجابة. فيقدر ما كانت الدعوة للإصلاح الديني قاعدة تطلعت منها المقاومة العسكرية، بقدر ما كان فشل الأخيرة محفزاً لنمط آخر، وهو الدعوة إلى إصلاح اجتماعي سياسي ذي مسار أثار نقاشاً كبيراً^١، ونعرض فيما يلي لردود الفعل التي اتخذها المسلمون تجاه الاستعمار الإنجليزي واضطهادهم لهم.

(١) الإصلاح الديني: شاه ولي الله الدهلوي:

قامت هذه الحركة الإصلاحية في الهند عام (١٧٣٥-١٧٦٢) في الوقت الذي كان العالم الإسلامي يفتن بالحركات الإصلاحية والثورية التي كانت تبعث من أن لأخر ضد الحكومة الإنجليزية، ولم يكن لدى المسلمين أية وسيلة يستطيعون بها منع القوى غير الإسلامية الأخرى،

وترجع جذور هذه الحركة إلى "شاه ولي الله الدهلوي" الذي نادى بأن العودة إلى الدين الصحيح هي الحل لكل مشكلات المجتمع الإسلامي في الهند.

وفي هذه البيئة المضطربة ولد شاه ولي الله في دلهي عام ٧٠٢هـ، وأسس المدرسة الرحيمية التي أصبحت فيما بعد نواة لحركته الإصلاحية، وأنشأ العديد من المدارس والكتاتيب، وقام بتفسير القرآن وترجمته هو وولده شاه رفيع الدين عبد العزيز، وقام بتفسير التدهور واقتراح الحلول بالاعمال الديني، ومن ثم ركز على الإصلاح الديني، وقد كان عالما فذاً وهدى الله بصيرة نافذة وعقلاً راجحاً، فقام باستعراض مفصل لحالة المسلمين المتردية في الهند في منتصف القرن الثامن عشر، وقد اعتبر أن المشاكل الاجتماعية التي يواجهها المسلمون كانت نتيجة لضياح السلطة منهم وتقشي الفساد الأخلاقي بين المسلمين؛ لذلك اعتبر شاه ولي الله الجهاد ضرورياً لتنفيذ أهدافه.

وفي بداية جهوده الإصلاحية اتجه أولاً إلى الملك في محاولة لإيقاظه من نوم الغفلة، لكنه فشل، فأتجه إلى الأمراء، ولكنهم لم يسمعوا إليه.

وكان شاه ولي الله قد اهتم بالنظام الاجتماعي في الهند، وأكد على أن تماسك المجتمع ينحصر في مدى فاعلية العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبذلك أكد شاه ولي الله على أهمية التوازن بين الحرف والصناعات حتى يكون هناك تنسيق بينهما؛ فلا يؤدي إلى خلل في إحداهما على حساب الأخرى.

ولاحظ عدم التوازن في النظام الاجتماعي للهند، وأكد على رفاهية الفلاحين والحرفيين؛ لأن النظام الاجتماعي المتماسك كان في ذلك الوقت سندا للنظام السياسي^(٣١)، وكان يريد إجراء بعض الإصلاحات الفورية، بالإضافة إلى الخطط السياسية التي تحدث تغيرات في طريق عمل المسلمين ولا توقعها، وكانت خطته تتضمن أولاً - إنقاذ المسلمين وتخليصهم من مخاطر العادات والتقاليد غير الإسلامية، والتي تصبح بمرور الوقت عرقاً سائداً بين المسلمين بسبب علاقاتهم الاجتماعية المختلفة مع الطوائف الأخرى. ولم يكن يريد أن يصبح المسلمون جزءاً من البيئة العامة لشبه القارة الهندية فصب، بل يريد أن يقيم العلاقات والروابط القوية مع بقية العالم الإسلامي.

ويعتبر شاه ولي الله أول مفكر إسلامي أعطى أهمية أساسية للناحية الاقتصادية، ودرس تقدم الأمم وتأخرها من هذه الوجهة، ورأى أن "أي مجتمع لا يستطيع أن يطبق العدل ما دامت الجماعات المنتجة فيه تعتمد على الآخرين"^(٣٢). ويعتبر الفساد الأخلاقي نتيجة حتمية للتدهور الاقتصادي، ويقول في "حجة الله البالغة": "إن أي قوم يستمرون في طريق المدنية والحضارة فإن صناعاتهم وحرفتهم تصل إلى أعلى درجة من الكمال، ولكن إذا ركنت الطبقة الحاكمة إلى حياة الدعة والراحة، فإن الحب سيزداد على الطبقات العاملة، وسيعيش أكثر أعضاء المجتمع مثل الحيوانات، وستدهور الأخلاق الاجتماعية عندئذ، وإذا واجهوا أي ضائقة اقتصادية فإنهم سيعجزون عن حلها"^(٣٣).

كان شاه ولي الله قد شعر بضعف الإمبراطورية المغولية والنظام القطاعي القديم، وعدّ ذلك سبباً لإحداث تغيير كلي في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الهند، وكان يعلم أن النظام الإقطاعي ليست له القدرة على إصلاح الأوضاع الاقتصادية المتدهورة في عصره، ولم يكن هناك في ذلك الوقت أية طبقة متعلمة يمكن أن تحل محل طبقة الإقطاعيين التي كانت غي نظرم من أسباب ضعف الإمبراطورية المغولية، ونادى بأن يحل محلهم صغار الإقطاعيين؛ لأنهم كانوا يمثلون قوة ضغط خاصة على سلطة الحكومة المركزية تريد أن تقلص دور الملك، وتسلب منه بعض صلاحياته، وشعر شاه ولي الله بأن النظام الإقطاعي ليس جديراً بالإمساك بزمam الحكم؛ لذا وضع عينيه على طبقة الصناع والتجار الذين كانوا باتسين في ذلك العصر حتى إذا تهيأت لهم الأوضاع المناسبة لنقضوا على طبقة الإقطاعيين، ولمسكوا بزمam الأمور.^(٣٦)

وقد ملك شاه ولي الله طريق الاعتدال والوضوح في كتاباته، وحاول إثبات التوافق بين التعاليم الإسلامية والحياة الإنسانية، وترجم القرن للفارسية حتى تصل معانيه إلى أفهام الناس بسهولة. وعلى الرغم من أن حركة شاه ولي الله لم تنتشر وتردهر في حياته، إلا أن أعظم إنجازاته هي بحث الأوضاع الاقتصادية والسياسية في عصره، ومحاولة إقامة حكومة إسلامية، فدعا أحمد شاه والإبدالي لغزو الهند لتحقيق هذا الهدف، فقام أحمد شاه بالقضاء على الحركات الوطنية طبقاً لمقترحات شاه ولي الله، ولكنه لم ينجح في تغيير العقلية الإقطاعية، لضعف الاقتصاد، وتدهورت شئون الدولة، خاصة بعد رحيل أحمد شاه، وظهرت العيوب في نظام الدولة، فتمكن الإنجليز من إقامة حكمهم على هذه العيوب، ولم يكن يفكر في خطر الميخ والمرتها على قيام الحكومة الإسلامية فحسب، بل كان يعتبر قوة الإنجليز المتزايدة هي الخطر الأول.^(٣٧)

وبعد وفاة شاه ولي الله خلفه ابنه شاه عبد العزيز (١٧٤٦-١٨٢٤ م) علي مدرسته وفكره، فطورت حركة شاه ولي الله في عصره، وقد تدهورت الحياة الاقتصادية والسياسية. وسيطرت شركة الهند الشرقية على مناطق واسعة من الهند، وأصبح المسلمون محكومين، وضاعت من الطبقة العليا الوظائف والمناصب والإقطاعيات. وضيّق الإنجليز على العلماء سبل الرزق، وساعت أحوال الفقلاء بفرض ضرائب جديدة، وحلول أولاد شاه ولي الله الآخرين (شاه رفيع الدين، وشاه عبد القادر، وشاه عبد الغني، بالإضافة إلى شاه عبد العزيز) إقلمة الحكومة الإسلامية التي كانت الهدف الرئيسي لشاه ولي الله، ولكن الإنجليز أطلنوا رفضهم لهذه الفكرة كما رفضها الإقطاعيون؛ ولذلك قام تلاميذ شاه ولي الله بالانتشار في القرى والمدن يدعون إلى ترك البدع وتباج السنة، وكانوا يهدفون إلى يقظة المسلمين وتوحيدهم، وقام أولاد شاه ولي الله بتأليف الكتب الدينية وبتفسير كتبه، وترجم شاه رفيع القرن للكرام إلى اللغة الأردية.

وقد انعكس السخط بين المسلمين في الميدان الديني على الجدل الذي ثار بشأن وضع الهند تحت الحكم البريطاني، أعتبر للهند عندئذ دار إسلام أم دار حرب؟ ولم يكن هذا الجدل جديداً، فعندما

اكتسحت دولة المرهتا مناطق شاسعة من الهند الإسلامية في القرن الثامن عشر ثارت المسألة نفسها، ولكن العلماء في ذلك الوقت رأوا أن الهند لم تقعد وضعها باعتبارها دار إسلام، ولكن الاحتلال الإنجليزي للهند كان عكس الحكم المرهتي الذي لم يدخل تغييرات يُعتد بها في النظام الاجتماعي للهندي^(٣٤)، ولذلك وصلت الدعوة الإسلامية إلى ذروة نجاحها عندما أصدر شاه عبد العزيز فتواه الشهيرة^(٣٥) عام ١٨٠٣م بأن جميع المنطقة الواقعة تحت الحكم الإنجليزي والممتدة حتى كلكتا هي دار حرب وليس دار إسلام، ومعنى ذلك أن الإسلام لم يعد السلطة الفوقية في الهند، أو على الأقل ليست هناك حرية عبادة، على الرغم من أن الإنجليز لا يتدخلون في الشعائر الخاصة بالمسلمين، والمسلمون الآن يعيشون في دار حرب؛ بمعنى أنهم حرّموا من السلطة أو الميادة، ولم تسمح لهم الحكومة الإنجليزية بممارسة الشعائر الدينية بحرية كاملة من أجل ذلك؛ فالجهاد ضدها فرض على كل مسلم. ولكن لأن الإمبراطور المغولي في وضع ضعيف، وقد أصبح موظفا لدى الإنجليز، ولم يكن للمسلمين أية حركة منظمة تجمع جهودهم؛ فلم تخرج الفتوى بأي رد فعل فوري، لكنها ولدت حركة ثورية، كان هدفها إقامة الحكومة الإسلامية^(٣٦) وطرد الإنجليز، وهي "حركة المجاهدين" بقيادة السيد أحمد الشهيد الذي حمل لواء الجهاد والدعوة الإسلامية بعد وفاة شاه عبد العزيز سنة ١٨٢٤م بعد أن أرمى دعائم الدعوة الإسلامية، ولزدهرت حركة شاه ولي الله على يديه.

ب- حركة المقاومة للصكرية:

١- حركة المجاهدين وفكرة الجهاد:

في المراحل الأولى من التوغل الأوروبي في العالم الإسلامي قاوم المسلمون في مواقع كثيرة الوضع الجديد بالقوة، ورجعوا إلى عقيدة الجهاد في سبيل تعبئة الجماهير وحشدها تبريرا للنضال ولتحديد العدو تحديدا دقيقا. ولما كان للحكام الاستعماريون غير مسلمين؛ فقد كانت عقيدة الجهاد ملائمة تماما لتحقيق هذه الأهداف^(٣٧).

وكانت عقيدة الجهاد إلهاما لكثير من الحركات التي خاضت النضال المسلح ضد السيطرة الاستعمارية الغربية على معظم أراضي العالم الإسلامي، وبصفة خاصة في شبه القارة الهندية؛ حيث كان لهذه العقيدة أهمية كبرى في مقاومة الإنجليز في الهند^(٣٨) بعد أن استقروا في البنغال، وتوغلوا منها إلى جميع أنحاء الهند، فقامت حركات إسلامية في البنجاب والبنغال على السواء تدعو إلى إصلاح الأوضاع الاجتماعية وطرد الإنجليز وإقامة الحكومة الإسلامية، وقد اتخذت هذه الحركات -على رأسها حركة المجاهدين - شكلا منظما بزعملة السيد أحمد البريلوي^(٣٩).

وكان الشيخ قد أقاموا لهم حكومة قوية في البنجاب، ووقف المسلمون أمامهم، فقام السيد أحمد الشهيد، وأطن الجهاد ضد الشيخ، وبايعه شاه إسماعيل ابن أخت شاه عبد العزيز، ومولانا عبد الحي

صهر شاه عبد العزيز، وأصبحت من أخلص أوصيائه، وقلما يتكلمون حركة المجاهدين سنة ١٨٢٠م، وقام السيد أحمد الشهيد ورفيقاه بالطواف بشرق الهند وجنوبها يدعون المسلمين إلى نبذ العادات والتقاليد غير الإسلامية والتمسك بالشريعة الإسلامية، ولشعلوا حماس المسلمين من البنغال حتى دلهي^(١٠).

وكانت حركة المجاهدين تهدف إلى طرد الإنجليز في المقام الأول، يقول السيد أحمد الشهيد: "إن حربنا ليست ضد الأمراء والحكام المسلمين، بل ضد الكفار ومثيري الفتنة. فمُنذ عدة سنوات والهندوس والمسيحيون ينشرون المفاسد والمظالم بعد أن سيطروا على أكثر مناطق الهند، وبدأت تسود عادات الكفر والشرك، وامتدت شعائر الإسلام، فعندما رأيت هذا الوضع صُدمت صدمة كبيرة، واقتابني شوق إلى الهجرة، ونشأت في قلبي غيرة الإيمان، وفي رأسي حملة الجهاد"^(١١).

وقد ترك السيد أحمد الشهيد كتاباً واحداً هو "الصراط المستقيم"، وقام رفيقاه شاه إسماعيل ومولوي عبد الحي بترتيبه، ونذكر منه مدى تفهم السيد أحمد الكامل للمماتل الدينية المختلفة، وأنه حاول طرد الإنجليز، والقضاء على المسيحية، ونشر التعاليم الإسلامية الصحيحة، ولم يعارض التصوف مثل الوهابيين، ولكن كانت لديه الرغبة في إصلاحه، وبعد وفاته قلم حلفاؤه وعلى رأسهم مولانا ولايت علي وعنايت علي- بمساعدة بعض مريدي السيد أحمد الآخرين بجمع شتات المجاهدين وتنظيم حركتهم، واتخذوا مدينته مركزاً لهم، ولاقوا نجاحاً كبيراً في المناطق الريفية في بهار والبنغال. وقامت جماعة "صادق بور" -التي أطلق عليها الإنجليز اسم "الوهابيين" ليصدوا المسلمين عنها- بمساعدات قيمة للمجاهدين في معسكر تهلة؛ وكان هدفهم إقامة نظام موحد من البنغال حتى إقليم سرحد في شمال الهند^(١٢).

واستمر المجاهدون في الحروب والمنازعات مع الإنجليز من سنة ١٨٥٢ حتى ١٨٥٧، وكانت الإمدادات تأتي مراراً لهم من جميع أنحاء الهند وخاصة بهار والبنغال- ليواصلوا الحرب، وبعد ثورة ١٨٥٧م التي ألبسوا فيها بلاءً حسناً ظل المجاهدون يحاربون الإنجليز حتى سنة ١٨٦٨م.^(١٣)

ويقول هنتر: "تد ظل مسلمو الهند لسنوات يهددون الحكومة الإنجليزية في الهند، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه الفئة المتمردة (المجاهدين) التي نالت الحماية والعون من الأكثرية الإسلامية في غرب الهند إلى أي مدى يمكن أن تتجس تحت قيادة هذا القائد (أي السيد أحمد الشهيد)"^(١٤).

وقد أثرت حركة المجاهدين على الحياة في شبه القارة الهندية تأثيراً واضح المعالم، وولدت عند المسلمين الإرادة والعزيمة وسط هذا الجو العدائني من جانب الهندوس والسيخ وإنجلترا. وكانت حركة المجاهدين أول حركة شعبية خلقت عند المسلمين الإحساس السياسي، ولم يكن هدفها إعادة

عرش أو أسرة إلى الحكم؛ بل كان هدفها تحرير المسلمين من الظلم والعبودية، وقد رسموا بدمائهم الذكية معالم طريق المسلمين في الهند.

٢- الحركات الإسلامية في البنغال:

بعد المحاولات الشجاعة من السلطان تيبو عام (١٧٨٥-١٧٩٨م) للتصاه على السيطرة الإنجليزية في البنغال والتي وضعها الإنجليز في حسابهم لأهميتها حتى قضوا عليه؛ نتيجة للخداع والخيانة من جانب قواد قامت بريطانيا بتثبيت أقدامها في الهند بكل الصور الممكنة؛ فأدى ذلك إلى تفجر الحركات الإسلامية التي اشترك فيها المسلمون والمصلحون والمفكرون، وقد اعتنقوا فكرة الجهاد، ووجهوا انتباههم إلى إصلاح الفرد من أجل إحياء العقائد الإسلامية، وكان الجهاد أحد العوامل المؤثرة في معارضة السيطرة الإنجليزية، وقد استمر السيد أحمد الشهيد في رفع راية الجهاد ضد السيخ والإنجليز في البنجاب حتى استشهد في معركة بالاكوت عام ١٨٣١ بفعل العناصر الخائنة في صفوف حركته، والتي كانت سبباً في القضاء على السلطان "تيبو" من قبل في البنغال.

وكان أهم عمل للسيد أحمد وخلفائه من بعده أنهم قاموا بمد نشاط حركتهم إلى البنغال في الشرق، ولقاموا بعلاقات قوية بينهم وبين المركز والحركات الإسلامية الأخرى في الهند من أجل إحياء فروض الدين وإقامة شعائره الصحيحة، بعد أن كان البنغال بمعزل عن الحركات الإسلامية في شمال الهند، وبدت التأثيرات الهندوسية ظاهرة بوضوح في حياة المسلمين هناك؛ بسبب صعوبة الانتقال بين البنغال والبنجاب وتأثير الإقطاعيين الهندوس على حياتهم الاقتصادية. وكان القرن التاسع عشر نذيراً بعودة الحياة الإسلامية للبنغال، ونهاية العزلة الدينية للمسلمين؛ بسبب ظهور الحركات الإصلاحية والإحيائية التي قام بها أنصار السيد أحمد الشهيد ومريديه في البنغال، وكانت أولى حركات المجاهدين في البنغال الحركة الفرانضية^(٤٥).

١- الحركة الفرانضية:

هي أولى الحركات الإسلامية الإحيائية في البنغال، وقام بها حاجي شريعت الله (١١٩٥هـ-١٢٨١م - ١٢٥٧هـ-١٨٤٠)، وقد سنحت له الفرصة كاملة للاطلاع بنفسه على الحركة الإصلاحية في نجد عندما ذهب للحج (١٢١٩هـ-١٨٠٢) حتى أنه أخذ على عاتقه مسئولية الدعوة إلى إحياء الإسلام والإصلاح الديني عندما رجع من الحجاز، فقام بوعظ المسلمين وإرشادهم، وأكد على أهمية أداء الفرائض الإسلامية، ولهذا سميت بـ"الفرانضية"، أي المهمة بإداء الفرائض، وسُمي أتباعها باسم "توبار"، أي تابع لو مريد. وقد نبذ الفرانضيون للتقاليد والبدع والاحتقالات التي ليس لها أي سند في القرآن والسنة.

وانتشرت هذه الحركة بسرعة في مناطق كبيرة في البنغال، ويرجع لهذه الحركة الفضل في خلق الشعور لدى المسلمين بتفوقهم وسموهم على الهندوس^(١٦).

ومات حاجي شريعت الله بعد أن أرسى قواعد هذه الحركة، وجاء بعده حاجي محمد ١٢٥٧هـ/١٨٤٠م، فقام بتنظيم الحركة، وجعلها أكثر وعيًا، وأصبحت لها فاعلية سياسية واجتماعية كبيرة، وأسس للمراكز الدينية في شرق البنغال، وكان يعين خلفاءه، ورفض دفع الضرائب التي كان الإقطاعيون الهندوس يفرضونها على المزارعين المسلمين، وتوفي حاجي محمد ١٢٢٨هـ/١٨٦١م بعد أن وسع من نطاق حركته الإحيائية في البنغال ونواحها، ولكنه واجه أثناء قيادته لهذه الحركة عقبات كثيرة، وتفاقت الخلافات بين الجماعة الفرائضية وعامة المسلمين، عندما أنفتت الحركة بأن الهند أصبحت دار حرب؛ ولهذا لا يجوز صلاة الجمعة والميدين فيها، ومن هنا نشأ الخلاف الذي اتخذ شكل الاضطرابات والقتال في معظم مراحله؛ وأدى ذلك إلى تركهم للصلاة في المساجد^(١٧).

وكانت هذه الحركة في الأصل حركة دينية بحتة شأنها في ذلك شأن "الطريقة المحمدية". تسعى إلى أهداف روحية مثل الدعوة إلى التوحيد الخالص ونزج البدع غير الإسلامية، ولكنها سرعان ما اكتسبت بعدًا اجتماعيًا محددًا وواضحًا تحت قيادة محمد محسن المعروف باسم "دونوميان"، وهو ابن حاجي شريعت الله، وذلك أنها أخذت تنظم الفلاحين والحرفيين المسلمين في نضالهم ضد الإقطاعيين وأصحاب مزارع النيلة الإنجليز^(١٨). وبعثت الحركة الفرائضية الحياة في الناحية الدينية في فريد بور، وديكا وبارسال، ولكن يؤخذ عليها أنها كانت حركة ذات طابع محلي، وهو ما تلافاه السيد أحمد الشهيد في حركته.

٢- حركة تيتومير:

كانت هذه الحركة معاصرة للحركة الفرائضية، وأسماها تيتومير (المتوفي ١٨٣١ م)، وكانت هذه الحركة على علاقة بحركة المجاهدين في شمال الهند؛ فقد كان تيتومير يخوض نضالاً نشطاً في البنغال الغربية في نفس الفترة التي كان السيد أحمد يخوض فيها قتاله ضد السيخ، وكان هدف هذه الحركة في البداية نشر روح الجهاد بين المسلمين ضد الإنجليز وأعدائهم من الهندوس، إلى جانب الإصلاح الديني، ثم أخذت صبغة سياسية شعبية. وقد جمع تيتومير حوله عددًا كبيرًا من الأسياع من الفلاحين والصناع، وخاض نضالاً ضد أصحاب مزارع النيلة الإنجليز والإقطاعيين الهندوس^(١٩).

ونالت حركته الشهرة في أوساط عامة المسلمين، وقد خلقت فيهم الاعتماد على أنفسهم؛ وهو ما هيا لهم سبيل ذلك. الحصول على حقوقهم المختلفة بالجهاد ضد الإنجليز والهندوس. وقد أعلنت حركة تيتومير رغبتها في القضاء على الحكم الإنجليزي، وإعادة الحكم الإسلامي للهند مرة أخرى؛ وقد أدى هذا الإعلان من جانب الحركة إلى انتشار الحركات الثورية المختلفة ضد الإنجليز في مختلف أنحاء الهند، وكانت نهاية الحركة على يد الإنجليز؛ لأنهم لم يستطيعوا مواجهة جيش منظم

وسلح بأسلحة حديثة، كما كانوا يفتقنون إلى التخطيط المنظم والقيادة العسكرية الواعية، فضلا عن أسلحتهم البسيطة^(٥٠).

وهناك مريد آخر للسيد أحمد الشهيد جدير بالاهتمام، وهو مولانا كرامت علي جونپوری (المولود سنة ١٨٠٠م)، وكان السيد أحمد قد التقى به أثناء تجواله في أطراف الهند للدعوة والإرشاد، ولوكل إليه مهمة الدعوة والإصلاح في البنغال، وقد قضى في هذه المهمة نحو أربعين عامًا، وأحدث تغييرات هامة في عادات الناس، وظل بمعزل عن حركة المجاهدين، ولكنه أفتى فتوى اعترض فيها على اعتبار الهند دلو حرب؛ وهو ما أدى إلى لرتياح الإنجليز^(٥١).

وواصل المجاهدون حريهم للإنجليز في كل مكان، وأحيوا عقيدة الجهاد في نفوس المسلمين، وبثوا روح الحرية في الجيش المفكك؛ فاشتعلت نيران ثورة ١٨٥٧م التي أراق المجاهدون فيها دماءهم في سبيل الحرية والشهادة. وبعد فشلها صب الإنجليز جام غضبهم عليهم؛ لأنهم كانوا في طليعة فصائل الثورة، وجردوهم من أبسط حقوقهم الإنسانية، ومات مرشدهم مولوي عنايت علي غازي سنة ١٨٥٨م، ولكنهم وصلوا معارضتهم للإنجليز تحت قيادة مولوي يحيى علي، ومولانا أحمد الله عظيم آبادي، ومولانا صغرتها نيسري في البنغال حتى اعتقلهم الإنجليز عام ١٨٦٤م، وحكموا عليهم بالسجن المطلق، واستمرت سلسلة الاعتقالات للمجاهدين حتى عام ١٨٧٢م.

وبذلك طويت آخر صفحة في حياة المجاهدين، تلك الحركة الثورية الإسلامية التي عارضت الحكم الأجنبي للهند، بعد أن ظلت مصدر قلق الإنجليز، ودخلت الهند تحت السيطرة المباشرة للإنجليز وتاج ملكتهم فيكتوريا عام ١٨٥٨م.

وكانت هناك مقاومة عسكرية من جانب جماعة المجاهدين استمرت بعد الثورة حتى عام ١٨٧٢م، ومنذ ذلك التاريخ لم يظهر أي نمط من المقاومة العسكرية ذات الاتجاه الإسلامي، أو أية مشاركة مع اتجاهات هندية أخرى، ثم سقط نمط المقاومة العسكرية عند المسلمين عندما جاء السيد أحمد خان، ونادى بنبذ المقاومة العسكرية وبناء جسور الصلح مع الإنجليز، ومن ثم انتهت المقاومة العسكرية في جميع أنحاء الهند عدا كشمير.

وبعد فشل حركة المجاهدين من الناحية العسكرية بدلوها يفكرون في صعوبة مواجهة الإنجليز لعدم تكافؤ قوتيهما؛ لذا فكر المجاهدون في الجهاد الأكبر، وهو إصلاح نفوس المسلمين عن طريق نشر المفاهيم الدينية الصحيحة عن طريق الدعوة السلمية في جميع أنحاء الهند، ولشأوا لهذا الغرض شبكة من المدارس والكتاتيب لتكريس الطوبى الدينية والتقليدية؛ ليحافظوا على كياناتهم، وامتنع تأثيرهم على جميع الحركات الإصلاحية التي قامت بعد فشل الثورة مثل مدرسة ديوبند التي أسسها محمد قاسم نانوتوي، والتي كانت تدرس أفكار شاه ولي الله الثورية الإصلاحية.

وقد تأثر السير سيد أحمد خان بهذه الحركة كما ذكر في كتابه "آثار الصناديد" بأنه اشترك في دروس السيد أحمد الشهيد للوعظية في المسجد الجامع، ويؤكد للطاف حسين حالي -الذي كتب سيرة السير سيد أحمد خان حالي، أن السير سيد قد تأثر في المرحلة الأولى من حياته بأفكار مولانا إسماعيل الشهيد، وخاصة فيما يتعلق بالتححرر من التقاليد^(٥٦).

(ج) الإصلاح الاجتماعي والسياسي: السيد أحمد خان، ودوره السياسي في حياة المسلمين:

بعد أن انتهت فعالية "حركة المجاهدين عسكرياً عام ١٨٧٢م، بعد سلسلة الحروب المستمرة التي خاضتها ضد الإنجليز ومعارضة حكومتهم في الهند، ظهرت حركة جديدة تدعو المسلمين إلى التعاون مع الإنجليز ومعارضة حكومتهم في الهند، وعُرفت هذه الحركة باسم "حركة على كره"، وترغم هذه الحركة السير سيد أحمد خان.

وقد رأى السير سيد سلطة الإنجليز المتردية، فتيقن منذ البداية أن سلطة حكومة بهادر شاه ظهر آخر ملوك المغول -المحدودة داخل أسوار القلعة في طريقها إلى الزوال، وأن الإنجليز هم الذين يحكمون الهند فعلياً، وسوف تستمر دولتهم. ولم تنبأ عنه هذه الحقيقة حتى في أحوال الظروف، أي في أثناء اندلاع ثورة ١٨٥٧م عندما تزلزلت دعائم الحكومة الإنجليزية نفسها في الهند، وعلى حد قول حالي: فإن الجانب العقلي كان يتطلب على طبيعته وتفكيره^(٥٧).

وعمل السير سيد^(٥٨) موظفاً لدى الإنجليز، وكان يرى أيام الثورة أن المسلمين ليست لهم أي لوة يستطيعون بها مواجهة الإنجليز، وبعد الثورة حدثت تغيرات سياسية وحضارية هائلة لم يكن لها مثيل من قبل في تاريخ المسلمين في الهند؛ فقد أصبحوا محكومين وبدلوا بولاجيون مرحلة الدفاع لبقاء، فلم تكن ثورة ١٨٥٧م مجرد ثورة قام بها العسكر؛ بل كانت بركاً اجتماعياً متفجراً غير لخريطة الاجتماعية لشبه القارة الهندية.

وبدأت المنافسة بين الطوائف المختلفة داخل الهند، وبدلوا بتقربون للإنجليز، وخاصة الهندوس -السيخ، وبدأ المسلمون يفكرون في الحفاظ على دينهم ولغتهم وحضارتهم، ولم تكن لديهم أي خطة ذلك^(٥٩)، وقرّر السير سيد الهجرة إلى مصر حيث قال: "لم أكن أتصور في ذلك الوقت أن يأتي على وحي يوم يستطيعون أن ينالوا فيه عزتهم، وتحسن أحوالهم".

ونستطيع أن نقدر حالة المسلمين المتردية من قول السير سيد هذا، ولكن السير سيد غير رأييه في الهجرة، وقرر أنه "ليس من الشهامة والرجولة أن أترك قومي في هذا الوضع لصعب، وأنتمسح عافية والسلامة، لا، يجب أن أبقى لأشركهم في هذه المصيبة، وأعددت هني وعزمي لإبعاد هذه مصائب عنهم^(٦٠)".

لذلك قام السير سيد بمحاولة مدّ جسور التعاون مع الإنجليز؛ لينهي العداء الذي يعمل في قلوب

الإنجليز تجاه المسلمين، وكان سبيله إلى ذلك تقديم تفسير جديد لنظرية الجهاد المسيطرة على تفكير الحكومة الإنجليزية، يُرضي بها ميولهم، وتكون بمثابة بداية عهد جديد من العلاقات بين المسلمين والإنجليز، فقال: "إن الجهاد غير مباح إلا في حالة القهر الصراح، أو الحيلولة بين المسلمين وممارسة شعائر دينهم؛ مما يضر بلس بعض أركان الإسلام. ولما كان البريطانيون يكفلون الحرية الدينية فليس هناك من الشروط ما يبرر الجهاد ضدهم. أما فيما يتعلق بمسألة ما إذا كانت الهند دار حرب أم دار الإسلام؛ فيرى أنه يمكن وصفها بالوصفين كليهما، وإن كان من الأوفق أن تُسمى بدار الأمان" (٥٧).

ثم قام السير سيد ومولانا جراح علي بتبسيط نظرية الجهاد حتى يتقنوا الإنجليز أن الإسلام دين مسالم أسما، وأن الهنود المسلمين يمكن أن يكونوا رعايا مخلصين للإمبراطورية البريطانية، وعلى ذلك فإن الطبقات الوسطى والعليا من المسلمين التي كانت تعتقد في كسب قوتها إلى حد كبير على الوظائف للحكومية، راودتها الأمل في تحسين علاقتها بالإنجليز (٥٨).

وكتب السير سيد بعد ذلك رسالة "أسباب بغاوت هند"، أي أسباب الثورة الهندية، كشف فيها أسباب الثورة الحقيقية، وبرأ المسلمين من تهمة إشعالها، ثم كتب رسالة أخرى رد فيها على كتاب هنتر "مسلمو هندا"، وكان هنتر قد ذكر في كتابه هذا أن المسلمين لن يكونوا رعايا صالحين للإنجليز، ما داموا متمسكين بالقرآن (٥٩).

وقد رد السير سيد تدهور أحوال المسلمين إلى سببين: الأول: نقص التعليم لديهم. والثاني: عدم الاتحاد والاختلاط بالإنجليز الذين سلطهم الله عليهم، وتفاقم الكراهية والبغضاء بينهما؛ لذلك أكد السير سيد على المصالحة مع الإنجليز، والتعليم والتربية من أجل صالح المسلمين، وكان يعرف جيدا أن أية حكومة لا يمكن أن تستمد سلطتها بقوة السيف، بل من الضروري أن تنشأ عاطفة الألفة بين الحاكم والمحكوم، التي هي في نظره أساس الحكم، ويترتب على ذلك حل مشاكل المسلمين السياسية والاجتماعية، وقد قضى السير سيد أحمد خان طيلة عمره يعمل بهذه النظرية، ويحاول التقرب من الإنجليز حتى يظفر المسلمون بالوظائف والمناصب العليا، والتي يمكنهم عن طريقها الحصول على حقوقهم السياسية (٦٠).

وقام السير سيد في سبيل هذه المهمة بتشبيه الهند في إحدى خطبه "بالزوجة التي يريد أن يزوجها بالأمة الإنجليزية"، وطبعا لتصوره فقه "من أجل صالح الهند يجب استمرار الحكومة الإنجليزية" (٦١)، وأن يدوم هذا الزواج السياسي. ونلاحظ أن فكرة السير سيد هذه كانت مطابقة لفكرة رافعة في العالم الإسلامي قذاك.

وقام السير سيد بالعمل الوطني من أجل جميع طوائف الهند، فأقام مدرسة "غازي بور"

و"المجتمع العلمي"، واشترك فيهما الهندوس جنباً إلى جنب مع المسلمين، ولكن أثناء إقامته في بنارس وقعت حادثة جعلته يغير من وجهة نظره^(٦٢) "حيث قام الهندوس بحركة مطالبين فيها بإيقاف التعامل باللغة الأوردية والخط الفارسي في جميع المحاكم والإدارات الحكومية، والاستعانة بدلا من ذلك بلغة البهاشا والخط الديوناگری، وقد علم بذلك السير سيد، وتآلم، وقال: "إن هذه أول مرة أتأكد فيها أن الهندوس والمسلمين يسرون في طريقين مختلفين، ومن الصعب التفاوضهما"^(٦٣)، وكانت هذه الحادثة عام ١٨٦٧، فتغيرت أفكار السير سيد وخطته، واعترف أنه "من المستحيل أن يحكم الهند لأحد من المسلمين أو الهندوس، ويستطيع أن يقيم العدل"، وأن الأفضل في نظره أن يأتي "قوم آخرون ليحكمونا"^(٦٤). وبناء على هذه الدلائل قرّر أنه "من الضروري أن تبقى الحكومة الإنجليزية تحكم الهند للأبد"، وقدم عدة نصائح للحكومة الإنجليزية، واقتراح على الحكومة "أن يكون لكل من المسلمين والهندوس جيش منفصل عن الآخر حتى إذا ثار فريق منهما ردعه الفريق الآخر"^(٦٥)، وبذلك تضمن الحكومة الإنجليزية حكمها للأبد.

ونجح السير سيد في خطته، والفتح الإنجليزي بأن المسلمين قد ظلّموا بغير وجه حق، فانفجرت سياستهم تجاههم، وجنحت إلى اللين، وفتحت لهم أبواب الوظائف والمناصب المختلفة.

وفي سنة ١٨٦٩م سافر السير سيد إلى إنجلترا مع ولديه سيد محمود، وسيد حامد، لإحاليهما في الجامعة هناك بناء على نصيحة صديقه "كرنل جريهم"، وظل في لندن أكثر من عام اطلع فيه على الحضارة الغربية، وسنحت له الفرصة لمشاهدة التقدم العلمي والحياة الاجتماعية هناك، وجمع مواد كتابه "خطبات أحمديّة" للرد على كتاب "حياة محمد" للسير وليم مور^(٦٦)، إلى جانب اطلاعه على الجامعات الإنجليزية، ثم عاد في ٢ أكتوبر ١٨٧٠م، وعنده الرغبة الكاملة في نشر التعليم الإنجليزي بين المسلمين. ومنذ ذلك التاريخ بدأت تنضج معالم حركته، وخاصة عندما أصدر جريدة "تهذيب الأخلاق" في ٢٤ ديسمبر ١٨٧٠ من أجل نشر أفكاره التعليمية والدينية، ومحاربة أمراض المسلمين الاجتماعية، وقد تناول فيها عدة موضوعات تهم المسلمين، وقال في أول عدد: "إن الهدف من صدور هذه المجلة هو ترغيب مسلمي الهند في الإقبال على الحضارة الكاملة، التي تُعنى بجميع نواحي الحياة"، واستخدم لذلك اللفظ الإنجليزي Civilization، حتى لا تنظر إليهم الأسم المتحيزة بعين الازدراء، ويُطلق عليهم لقب "متحضرين"، وتناول في مجلته الموضوعات التي تحث على تقليد الغرب وحضارتهم في العادات والتقاليد والتعليم والفكرية ومنهج البحث العلمي، وتناول الطعام وفن الملابس، وبدأ يتحدث فيها عن موضوعات تهم جميع جوانب الحياة، وقد تعرض السير سيد للموضوعات الدينية في مجلته مثل تفسيره للقرآن الكريم والإنجيل، ومحاولة تأويل آيات القرآن، وأوامر الشريعة طبقاً لأراء الفلاسفة الغربيين الباطلة، فأنكر الوحي والمعجزات، ووجود الجن، ونظام تعدد الزوجات، والرق في الإسلام، وغيرها من الأراء التي كانت سبباً في المعارضة الشديدة له من قِبل العلماء ورجال الدين المسلمين، الذين أصدروا الفتاوى بتكفيره، واتهموه بأنه

أصبح مسيحيًا، وأنه من الدهريين.

ويقول لطاف حسين حالي عن هذه الجريدة: "إنها لم يكن لها تأثير واضح على مدن دهلي ولكنها وضواحيها؛ حيث الثقافة الإسلامية المتصلة في المسلمين من القديم، ولأنها تعرضت لبعض الأفكار الدينية التي لم يستسغها العوام بالطبع؛ فانتشر المعارضون لها في أنحاء الهند بمجرد إصدار عديدين منها، وأطلق عليه المسلمون لقب: دهري"^(١٧).

ويقول معين الدين عقي: "لقد لاقت أفكار المير سيد الدينية معارضة شديدة في أوساط المسلمين؛ لأنها اتجهت وجهة جديدة، خاصة عندما حاول أن يفسر القرآن بطريقة جديدة غير مألوفة لديهم، وهذا أمر طبيعي؛ فالمير سيد لم يكن مفكرًا دينيًا، ولم تكن حركته حركة دينية؛ بل كانت حركة سياسية وحضارية"^(١٨).

وعلى الرغم من المعارضة الشديدة التي لاقاها المير سيد من المسلمين، وخاصة علماء الدين، إلا أنه واصل جهوده الإصلاحية في مجال التعليم، وأسّس كلية "علي كره" العصرية لتدريس العلوم الغربية، والتي مثلت أحد الاتجاهات الفكرية الكبرى التي انقسم بينها مسلمو الهند.

٢- الحركات الفكرية التي قام بها مسلمو الهند:

(١) حركة ديوبند ١٨٦٦م والاتجاه السلفي القديم:

بعد فشل ثورة ١٨٥٧ لم تخمد عواطف الطماء المجاهدين المستمدة من الحركة السياسية والفكرية لشاه ولي الله وأسرته من بعده. وقد كان لجهود شاه عبد العزيز، وجماعة المجاهدين، في ثورة التحرير نور بارز، ومنهم حاجي إمداد الله، ومولانا محمد قاسم نانوتوي، ومولانا رشيد أحمد كنجوهي وغيرهم. وبعد فشل الثورة انقسم هؤلاء الطماء إلى فريقين: الفريق الأول: أثر الهجرة إلى الحجاز برفقة حاجي إمداد الله. والفريق الثاني: قام بافتتاح مدرسة إسلامية في ديوبند عام ١٨٦٦ م على غرار مدرسة شاه عبد العزيز في "دهلي"، والتي أغلقت أثناء أحداث الثورة، وبدلوا عن طريق هذه المدرسة في نشر أفكارهم الدينية والتعليمية، وكان هذا الفريق بزعامة مولانا محمد قاسم نانوتوي"^(١٩).

وانفتحت هذه المدرسة في مسجد صغير بقرية ديوبند؛ إحدى قرى محافظة سهارنپور، في عام ١٢٨٣هـ - ١٨٦٧م، على يد الحاج محمد عابد، أحد أتقياء المدينة، ثم تسلمها مولانا محمد قاسم نانوتوي، الذي كرّس جهوده؛ لتصبح هذه المدرسة مركزا دينيا ومرجعاً روحياً للمسلمين في جميع الهند، وكان من بين علمائها محمود الحسن الديوبندي، والمفتي عزيز الرحمن، والشيخ حسين أحمد مدني"^(٢٠).

وقد قام هؤلاء الزعماء بإنشاء المدارس والمعاهد المختلفة على غرار مدرسة ديوبند؛ لكي يحافظوا على ثقافتهم الإسلامية، وعلى علومهم الدينية في وجه الفكر الغربي؛ حتى يحافظوا على كياناتهم من الانحلال والذوبان بفعل الأفكار الغربية الملحدة، وقرروا الجهاد في ميدان العلم ونشر العلوم الإسلامية، وقد قامت هذه المدارس على الجهود الذاتية من المسلمين حتى لا تقع تحت تأثير أي سلطان أو حاكم، وحتى تستمر في أداء واجبها بصمود، خلاصة أن الحكومة الإنجليزية كانت تحارب هذه المدارس عن طريق الاستيلاء على أوقافها، في حين أنها كانت تساعد المبشرين بقوة، وتكثر من فتح المدارس الحديثة. وكانت مدرسة ديوبند أول معهد تعليمي بكونه رد فعل على محور التبشير والتغريب ومكافحة التيار الغربي، ويخرج منها دعاة الإسلام والوعاظ وعلماء الدين^(٧١).

وقد بدلت الدراسة في مدرسة ديوبند في مسجد صغير، لا يزال قائماً حتى الآن، يُسمى "مسجد تنشي" بطالب واحد، هو "محمود الحسن"، ولستاذ واحد، هو "ملا قارئ محمود"، في المحرم سنة ١٢٨٣ هـ - ١٨٦٧ م، وتحت إشراف المعارف بالله مولانا رشيد أحمد لکنجوهي^(٧٢).

وقد قام بالتدريس في هذه المدرسة محمد قاسم ناتوتوي، ومولانا رشيد أحمد لکنجوهي، ومولانا ذو الفقار علي، ومولانا فضل الرحمن، ووضع مولانا ناتوتوي قواعد أساسية ونظام عمل لهذه المدرسة، وقرر المقررات الدراسية والمناهج لستة سنوات، وكانت القاعدة الأساسية لمن جاء بعده في إدخال التطوير عليها. وبجهود مولانا ناتوتوي أقيمت فروع عديدة لمدرسة ديوبند، وعلى غرارها في مراد آباد وسهاريبور. وكان مولانا مظهر ناتوتوي مديراً للمدرسة "مظهر العلوم"، التي أقيمت في سهاريبور. وتعددت هذه الفروع حتى وصلت الأربعين، وكان من المبادئ الأساسية التي قامت عليها مدرسة ديوبند هو الاستفادة من حزب شاه ولي الله وقيض علمه، وتقوم المدرسة بإعداد العلماء بحيث يكون لديهم الرغبة والاستعداد للقيام بالعمل في المساجد والمدارس، وبعد وفاة مولانا محمد قاسم ناتوتوي تولى رشيد أحمد لکنجوهي مهمة الإشراف على مدرسة ديوبند، وبوفاته عام ١٣٢٣ هـ انتهت المرحلة الأولى في تاريخ هذه المدرسة، والذي امتد أربعين سنة، حافظت فيها على مركزها الفكري، ونشر الحركة العلمية التي تجاوزت حدود الهند إلى أفغانستان وتركستان والحجاز حتى وصلت إلى القوقاز.

ومن الطلبة الذين تعلموا في هذه المدرسة، وكانت لهم شهرة عظيمة مولانا محمود الحسن، ومولانا حسين أحمد مدني، ومولانا شاه امر شري، ومولانا اشرف تهاقوي، ومولانا عبد الحق حقاني، ومولانا سيد أنور شاه كشميري، ومولانا عبيد الله سندهي وغيرهم^(٧٣).

ثم تولى مهمة الإشراف على المرحلة الثانية من تاريخ هذه المدرسة مولانا محمود الحسن (١٨٥٣-١٩٢٠)، وكانت المرحلة الأولى بالنسبة للعمل السياسي، وكان محمود الحسن أول طالب في مدرسة ديوبند والتلميذ العزيز لدى مولانا محمد قاسم، وقد تولى التدريس في عام ١٩٠٥، بعد أن

أنهى دراسته، وورث عن أستاذه عاطفة حب الوطن، وقد تيسر له ذلك بصورة عملية، وكون تلاميذه جمعية "الاتصال"، وكان مديرها مولانا عبيد الله سندهي، وكأنت أول جلسة لها في ١٥ أبريل ١٩١١م، وقد أدى قيام هذه الجمعية إلى زيادة الصراع بين "على كره" و"ديوبند"، وقد اشترك في هذه الجلسة أفتاب أحمد خان، واتفق مع كلية "على كره" على أن الطلبة الذين يدرسون الإنجليزية يجب أن يتعلموا العلوم الدينية في ديوبند، وطلبة ديوبند يتعلمون العلوم الغربية في كلية "على كره". وبعد ذلك استمر دور ديوبند وعلماؤها بارزاً في الهند وخارجها؛ حيث اشترك مولانا محمود الحسن، وأيد الحركات التحررية في العالم الإسلامي مثل الجزيرة العربية وتركيا ومصر للتخلص من الاستعمار البريطاني حتى قبض عليه، وظل معتقلاً مع بعض زملائه في مالطا حتى عام ١٩٢٠م.

وفي المرحلة الثالثة لحركة ديوبند (١٩٢٠-١٩٤٧) انضمت إلى حركة التحرير من الاستعمار البريطاني، وساهمت عملياً في صياغة نظرية باكستان والرابطة الإسلامية، وكان من أبرز علمائها في هذه المرحلة مولانا أشرف على تهاقوى^(٧٤).

وقامت مدرسة ديوبند بتعليم الطب والهندسة والتاريخ إلى جانب العلوم الدينية، باللغتين العربية والفارسية، وقد قام الطلبة الذين تخرجوا في هذه المدرسة بنشر الثقافة الإسلامية في ربوع الهند، ونشر المبادئ الإسلامية الصحيحة، وحاربوا البدع^(٧٥).

(٢) حركة "على كره" والاتجاه العقلي الحديث:

كان نشر التعليم الجديد من أهم المسائل في رأي السير سيد؛ فبالتعلم الجديد يستطيع المسلمون أن يشاركوا في أعمال الحكومة، ويكونوا مؤهلين للوظائف والمناصب الحكومية، ويؤثر هذا التعليم عقولهم؛ فيصبحوا مفتحي الفكر ونموذجاً تحتذي به الأجيال القادمة، وعندما ينشب أي صراع اقتصادي أو حضاري بين أقوام الهند المختلفة يستطيع المسلمون أن يظفروا بنصيب وافر من المكاسب الحضارية؛ فتطو مكائتهم، ويتقدمون في مختلف مجالات الحياة الأخرى بدلاً من أن يقتصرُوا على وظائف الخدمة للأقوام الأخرى^(٧٦).

وبناء على هذا الرأي، ونتيجة رؤيته لأوضاع المسلمين المتردية، عاد السير سيد أحمد خان، وقبل اقتراح اللورد ميكل-الذي رفضه من قبل- لتعليم المسلمين العلوم الغربية الجديدة، والتي قبلها الهندوس، وأقبلوا عليها، وتقدموا فيها بمرحل عن المسلمين. وعندما سافر السير سيد إلى إنجلترا عام ١٨٦٩، وزار الجامعات والمعاهد الإنجليزية، وأطلع على التقدم العلمي والحضاري هناك نشأت عنده الرغبة الشديدة، وازداد حماسه لإدخال التعليم الجديد في مدارس المسلمين، وعندما عاد من إنجلترا سنة ١٨٧٠م بدأ في تنفيذ خطته التعليمية، فأسس جمعية "راعي تطوير تعليم مسلمي الهند"

(كميتي خواستاران ترقى تعليم مسلمان هند) من أجل وضع الخطط التعليمية للمسلمين. وقد قررت هذه اللجنة أن تفتح إحدى الكليات؛ ليحصل المسلمون فيها على التعليم العالي؛ لذا تكونت اللجنة المالية للكليات الإسلامية (محمدين كالج قند كميتي)، وقابلت الحكومة الإنجليزية هذا الاقتراح بالقبول، وساعدتهم على إنشاء هذه الكلية، وتبرع اللورد "تارنبروك" حاكم الهند ب عشرة آلاف روبية لهذه الكلية، وفي فبراير ١٨٧٣م أسسوا مدرسة العلوم بـ "على كره"، وساهم في إنشائها بجهد كبير كل من سيد محمود وسميع الله خان، الذي تولى إدارة هذه المدرسة التي قامت بدور بارز في تعليم المسلمين العلوم الجديدة، وكان السير سيد في بنارس في ذلك الوقت، وقام السير ولیم میور بافتتاحها في ٢٤ مايو ١٨٧٥م، وهو اليوم الذي يوافق ذكرى الاحتفال بيوم الملكة فيكتوريا، وجاء في ذلك اليوم السير سيد من بنارس، وظل مرتبطاً بـ "على كره" حتى وفاته عام ١٨٩٨م، ويعد تطوير هذه المدرسة قام اللورد "التي" بافتتاح كلية "على كره" في يناير ١٨٧٧م.

وتطورت الكلية يوماً بعد يوم، واستقدم السير سيد أساتذة لوربيين للتدريس بها مثل البروفيسور توماس آرنولد T.W.Arnold، أستاذ الفلسفة، ومدرس اللغة الإنجليزية البروفيسور والي، والذي اشتهر فيما بعد بـ "السير والتر"، وهو من أشهر نقاد الأدب الإنجليزي، والسير تيودور ماري، ومستر أرجينيلد، وغيرهم من الأساتذة الذين ساهموا في تقدم هذه الكلية^(٧٧).

وكانت هذه الكلية مركزاً لأفكار السير سيد وخطه الإصلاحية، وارتبطت بنشر العلوم الجديدة، وقد ساهم كثير من المتتبعين في ازدهار ونشر حركة التعليم الجديد مثل محسن الملك، الذي قال في إحدى خطبه: "إن لم نأخذ بتطبيق بعض الأعمال الإصلاحية، فإننا سنظل نسير إلى الوراء؛ فقد أصبحت شهرة جهلنا ممكدة من الهند حتى بريطانيا، وصيرنا مضرب الأمثال في كراهية التعليم"^(٧٨). وقد مرّ تطوير كلية "على كره" بمراحل ثلاث، هي:

١- المرحلة الأولى: وهي مرحلة التأسيس، وشارك فيها لطاف حسين حالي، ووقار الملك، وسميع الله، ومولوي نذير أحمد، ومولوي جراح علي، ونكاه الملك، ونواب عماد الملك، وعبد الحليم شرر وغيرهم. واتسمت الكلية بمحاولة الشبّ من فيض العلوم والآداب الغربية.

٢- المرحلة الثانية: وهي مرحلة النهضة القومية لمسلمي الهند، واهتمت الكلية بتدريس العلوم الدينية إلى جانب العلوم الغربية الحديثة. وقد شارك في هذه المرحلة نواب صدر يلرجنك، ودكتور ضياء الدين، وحبيب الله خان، ومولوي عبد الحق، وغيرهم.

٣- المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي صارت للكلية فيها مكتبة مرموقة داخل الهند وخارجها، وخرّجت العديد من رموز الثقافة والفكر والسيدة والاقتصاد من المسلمين، وشارك فيها خواجه غلام السنين، وسيد أحمد صديقي، ودكتور عبد حسين، ودكتور ذاكر حسين، الذي صار رئيساً لجمهورية الهند، وقد ساهم هؤلاء بأفكارهم وجهودهم في ازدهار هذه الكلية^(٧٩).

وفي سنة ١٨٨٦م أسس السير سيد جمعية مؤتمر التعليم الإسلامي "محمدين إيجو كيشنل"، والذي تغير اسمه فيما بعد إلى "محمدين إيجو كيشنل كاتجريس"، وهو عبارة عن إدارة مركزية مؤثرة، هدفها البحث في كيفية نشر التعليم الجديد بين المسلمين، وقد أثبت هذا المؤتمر أنه أكثر فائدة في عدة جوانب من كلية "على كره" في إحدث بقطة المسلمين ونهوضهم، وقد نجح هذا المؤتمر، وتعلم المسلمون عن طريقه العلوم الجديدة والنظريات الحديثة، وظهرت لديهم ميول ونزعات سياسية جديدة، وقد وضع السير سيد في هذا المؤتمر حالة المسلمين الحاضرة، وقارن فيه بين التعليم القديم والجديد، وأكد على ضرورة التكتل من أجل القضايا القومية والدينية، وكان هذا المؤتمر يُعقد كل عام مرة، في مدينة من مدن الهند، ويجتمع فيه وجهاء المسلمين؛ لطرح مشاكلهم، وتقديم الحلول المناسبة لها، واهتم بإنشاء الكليات الجديدة على غرار كلية "على كره"، ويرجع إليه الفضل في إقبال المسلمين على التعليم الجديد بعد أن قاطعوا الكليات التي أنشأها الإنجليز^(٨٠).

وقام السير سيد في سبيل نشر التعليم الغربي وخططه التعليمية بإصدار جريدة "سكان الهند" (باشنديجان هند)، وأقام "المجتمع العلمي" لترجمة العلوم الغربية إلى اللغة الأردية، وكان السير سيد يريد أن يقيم جامعة تكون مشعل هدفة للمسلمين، وتدرس فيها العلوم الغربية والإسلامية، فأقام الكلية الشرقية "الأنجلو إسلامية" (محمدين لينجلولورينتل كالج)، وقد قامت هذه الكلية بدور بارز في مساندة القومية الإسلامية الهندية، وقد تهيأ للمسلمون في هذه الفترة للجهاد المنظم، ونشأت العديد من الإدارات التعليمية في مختلف مدن الهند تحت تأثير حركة السير سيد^(٨١)، ومنها الكلية الشرقية بلاهور "أورينتل كالج لا هور" من أجل نشر أهداف جمعية "البنجاب" (أنجمن بنجاب) العلمية، وكان من أهدافها إحياء بعض العلوم الشرقية القديمة، ونشر العلوم المفيدة بين سكان الهند عن طريق اللغات المحلية، وللتباحث في المشكلات الأدبية والاجتماعية. وأراد الدكتور لايتنر مرشد هذه الجمعية أن يقيم جامعة تمتاز فيها العلوم القديمة والجديدة، وتسمو بالجوانب الخلقية والعقلية للهنود، فبدأ بإنشاء مدرسة "العلوم الشرقية" عام ١٨٦٥م، والتي أصبحت الكلية الشرقية في لاهور عام ١٨٧٢، وقامت هذه الكلية بتنفيذ أهداف جمعية البنجاب.

ومن الإدارات التي نشأت بتأثير من حركة "على كره" للتعليمية جمعية "حماية الإسلام" (أنجمن حمايت اسلام) بـ "لاهور"، وأسساها قاضي حميد الدين، ومولوى غلام الله قصوري عام ١٨٨٤م، وكان هدف هذه الجمعية تعليم الأولاد والبنات العلوم الدينية، بالإضافة إلى العلوم العامة، ونشر الإسلام، والدفاع عنه عن طريق الندوات والمطبوعات، التي كانت تصدر عن هذه الجمعية. ومن أجل نشر أهدافها أصدرت في البداية مجلة "أنجمن حمايت اسلام"، وقامت بتصنيف عدة كتب دراسية، وكانت الجمعية تقيم كل عام مؤتمراً، تدعو فيه علماء المسلمين لبحث الموضوعات الدينية، ويلقي فيها الشعراء قصائدهم القومية والدينية. وسرعان ما قامت فروع عديدة لها في مختلف مدن

الهند عن طريق اهتمام هذه الجمعية بإقامه المدارس و الكليات المختلفة^(٨١) وقد نظم حالي قصيدة للتقوية بأهداف وأعمال جمعية "حمايت الإسلام" في "لاهور". وذلك في إبريل ١٩٠٤م في الجلسة السنوية للجمعية في لاهور، وقد اشترك في هذه الجلسة الشاعر والمفكر الإسلامي محمد إقبال، ولقى قصيدة أعجب بها حالي^(٨٢)

(٣) حركة ندوة العلماء، والاتجاه التوفيقي بين القديم والحديث:

استمر الصراع قائماً بين "دار العلوم ديوبند" التي اهتمت بالعلوم الدينية القديمة، وكلية "على كره" التي راعت تطبيق المناهج الغربية في التعليم، وقامت بتدريس العلوم الحديثة، وبذلك قامت كل مؤسسة منهما على أهداف خاصة بها، ولتتهجت كل منهما طريقاً مختلفاً عن الأخرى؛ بحيث أصبح من الصعب أن تؤتي كل من هاتين المؤسستين ثمراتها الإصلاحية؛ نتيجة هذا الصراع، وأصبح من العسير على كل مؤسسة منهما أن تقوم بمهمة إصلاحية بمفردها، وكان من الضروري أن يعترج القديم بالجديد، وتحقق ذلك بقيام "ندوة العلماء" التي حاولت إيجاد نوع من التوفيق بين النظام التعليمي القديم والجديد، فقامت بتدريس العلوم الحديثة بجانب العلوم العربية والدينية القديمة.

وكانت ندوة العلماء إحدى المحاولات لتضييق الهوة بينهما، وراعت الفرق بين ما يمثلته كل من الاتجاهين. وقد وردت فكرة إنشاء هذا المعهد في ذهن شبلي النعماني والشيخ محمد علي المنجيري وبعض العلماء الآخرين؛ حيث يدرس فيه العلوم الغربية طبقاً لضروريات العصر وسرعته المتغيرة، إلى جانب العلوم الدينية القديمة؛ وبذلك تكون الندوة مرحلة توفيقية بين اتجاه "ديوبند" الأصولي واتجاه "على كره" التحديثي، وتكون مجلس "ندوة العلماء" عام ١٨٩٢م، وتشكلت "دار العلماء" عام ١٨٩٤م، ووقع عدد كبير من العلماء على وثيقة مجلس الندوة، ومنهم محمد لطفي الله، وشاه محمد حسين، ومولانا أشرف علي تهانوي، ومولانا محمد علي مونجيري، ومولانا محمود الحسن الديوبندي^(٨٣)، ووجه هؤلاء العلماء اهتمامهم إلى الحياة الاجتماعية، ورثب شبلي النعماني وعبد الحق حقاني قواعد الندوة ولوائحها، وكان هدفها ازدهار المدارس العربية ورواجها، ونشر الإسلام، وحل النزاع المتبادل في الأفكار المختلفة بين العلماء، وإصلاح المقررات الدراسية، وتطوير علوم الدين، وإنشاء دار للإفتاء^(٨٤). وقد أدرجت في البداية تحت اسم "دار العلوم بلكهنو" ١٣١٢ هـ / ١٨٩٤م. وقد اهتمت "دار العلوم" بالمقررات الدراسية، ويستطيع الدارس أن يكملها في ثماني سنوات، وتضم: اللغة الإنجليزية والرياضيات والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم الدينية، وأخذت المقررات تتغير وتتبدل بعد ذلك. وقد انتخب العلامة شبلي النعماني مديراً لها، لمنع تدريس اللغة الإنجليزية في السنة الثالثة، وفي سنة ١٩٠٨م أعطته الحكومة الإقليمية خمسمائة روبية مساعدة، فأعاد تدريس اللغة الإنجليزية حتى لصف العاشر، وشمل المقرر في ذلك العام اللغة المنسكريفية والهندية^(٨٥)

وقد قام "برسكات هيوم" حاكم الأقاليم المتحدة بوضع حجر الأساس لدار العلوم في ٢٨ نوفمبر ١٩٠٨م. وقد مرت المراحل الأولى للنדوة بسلام، ولكنه سرعان ما ظهرت بوادر الخلافات بين شبلي مدير الندوة وباقي الأعضاء الآخرين، فبعد استقلاله من إدارة الندوة في يوليو ١٩١٣م، وقام بتأسيس "جمعية إصلاح الندوة" مع حكيم أجمل خان، و"أبو الكلام آزاد"^(٨٧).

ولم تنل الندوة من الشهرة والذيع ما كان لها أيام شبلي. وقد كانت تجربة الندوة على كل حال هامة بالنسبة للمسلمين في شبه القارة الهندية، وكان لها دور بارز في نشر الثقافة الإسلامية، وتخرج علماء ومؤلفين التفت في إنتاجهم للثقافتان، وكانوا بمثابة البرزخ بينهما، وقد غيّرت ندوة العلماء المناهج القديمة التي لا تتوافق مع حاجات المجتمع الإسلامي الجديد، واهتمت باللغة العربية والفارسية وعلوم الحديث والتفسير، وقدّمت كتباً كثيرة في مجال التاريخ والحضارة الإسلامية، وقامت بترجمة صحيحة للقرآن الكريم، ولصدرت مجلة "الندوة"، وأشرف عليها شبلي النعماني ومولوى حبيب الرحمن شيرازي، وقامت بنشر موضوعات قيمة دعمت أهداف الندوة، وأسس شبلي دار المصنفين في "اعظم كره" سنة ١٩١٣م، قامت بخدمات جليلة في مجال التأليف والنشر، وقام شبلي بتصنيف "سيرة النبي" في سبعة مجلدات^(٨٨).

وقد استمرت ندوة العلماء في أداء واجبها حتى اليوم، ورغم المعارضة التي لاقتها في بداية إنشائها من السير أنطوني ميكونيل، الذي قوّض دعائم الأردية في إقليم بهار، وكان حاكماً الأقاليم المتحدة ومن أشد المعارضين للندوة من جهة، ومن السيد أحمد رضا بريلوي الذي قام بكتابة عدة رسائل حماسية معارضة للندوة، وأقام جماعة معارضة لها في كلكتا سماها "جدوة"، ولكن رغم هذه المعارضة استطاعت الندوة أن تقوم بدورها في التوفيق بين التيار الديني في ديوبند والتيار العلماني في "علي كره"، ونشأ نوع من التعاون بين التيارين، ونجحت في التقريب بين وجهة نظر الطرفين. وقد رحب السير سيد ومحسن الملك ووقار الملك بالندوة، واستمرت الندوة في أداء واجبها التعليمي حتى الاستقلال، وخرّجت الألوف من خريجيها، والذين يضيفون على نهاية اسمهم لقب "ندوي" كتابة عن تخرجهم في هذه المؤسسة القطيومية الشهيرة، ووصل عدد كبير منهم إلى مناصب قيادية في الحكومة المركزية، وحكومة الأقاليم، وتولى معظمهم مسئولية أقسام اللغة العربية في الجامعات الهندية الشهيرة، مثل: جامعة كشمير وجامعة نهرو ودهلي والجامعة المليية الإسلامية، وعلى رأس الندويين الشيخ "أبو الحسن الندوي" الذي يُعد أهم شخصية إسلامية هندية خلال نصف قرن مصري. وفي الوقت الحاضر أدرك القلمون على أمور الندوة ضرورة مساندة العصر بتعليم طلابهم بعض الحرف والصناعات، وعلى رأسها الكمبيوتر؛ لكي يستفيدوا منها في سوق العمل هذا إلى جانب دراستهم الدينية.

ثالثاً: الوجود المسلم في الهند بعد الاستقلال: الأبعاد والتحديت:

بعد التقسيم وجد المسلمون في الهند حوالدين أثروا البقاء في الهند. انقسمهم في مفترق الطرق بعد أن تآمر عليهم الإنجليز والهندوس من جانب، وخذلهم بخوانهم في العقيدة بدعوتهم إلى تقسيم الهند إلى دولة مسلمة ودولة هندوسية، بها أقلية مسلمة من جانب آخر وقد أدى ذلك إلى تشتت أفكارهم بين نظرية الوحدة والتقسيم، ولبعدهم ذلك عن بحث أوضاعهم وهويتهم في دولة الهند، وسوف يتضح بالتفصيل فيما يلي:

١- مغزى اللحظة التاريخية للاستقلال والتقسيم:

كان السيد أحمد خان أول من اختبرت في ذهنه فكرة التقسيم، ووضع بأفكاره حجر الزاوية في بناء باكستان، ووجه نظر المسلمين في عصره إلى أن يسلكوا سبيل العمل على إيجاد دولة خاصة بهم، وأن يقاوموا مطالب حزب المؤتمر الهندي الذي لا يرى الهند إلا موحدة شمالها وجنوبها وشرقها وغربها، وقد اعترض بشدة على مساهمة المسلمين في هذا المؤتمر، حيث قال: "إن مطالب المؤتمر غير ملائمة البتة لقطر نقطته أمتان مختلفتان، ولنفرض أن الإنجليز اعترضوا مغادرة الهند، فمن يحكم الهند؟ أمن الممكن في ظل هذه الظروف أن تجلس أمتا الهندوس والمسلمين على عرش واحد، وتظلان متساويتين في القوة؟ الأغلب لا؛ إذ من الضروري أن تغلب إحداهما على الأخرى. أما الأمل في أن تظلّا متكافئتين فليس مما يُعتَلّ أو يسلم به.

ثم قام أحمد خان بتأسيس المؤتمر التعليمي الإسلامي الذي تيثق عنه فيما بعد حزب الربطة الإسلامية "مسلم ليغ" الذي أخذ على عاتقه الدعوة إلى إنشاء باكستان، وتحقق له ذلك في عام ١٩٤٧.

كان محمد علي جناح من أشد الزعماء المسلمين تلييداً لفكرة الوحدة سنين طويلة من حياته السياسية، لكن عندما قام الإنجليز بتقسيم منطقة البنغال سنة ١٩٠٥م إلى قسمين: قسم هندوسي وقسم إسلامي، يكون المسلمون فيه لكثريّة لرح المسلمون بهذا الاتجاه باعتباره اتجاهاً لمرعاة المسلمين بعد أمد طويل كبت فيه الإنجليز أنفسهم، بينما أثار حزب المؤتمر؛ لأنها سابقة تؤنن بتقسيم الهند وإنشاء كيان مستقل للمسلمين، وكان محمد علي جناح من أشد الناس نفقة على هذا التقسيم، وهجوماً عليه، وحين استجاب جناح لرأي مولانا محمد علي، وقبل الانضمام للرابطة الإسلامية؛ ليوخدم عن طريقها المسلمين طلب من شاهده على أوراق الترشيح أن يقررا في "كتاب ترشيحه" أن انضمامه للرابطة الإسلامية، ورعايته لمصالح المسلمين لا تعني - بحال من الأحوال - نقضه الولاء للقومية الكبرى التي وقف عليها حياته^(٨١)

وظل محمد علي جناح مؤمناً بوحدة الهند، إلى أن عقد حزب المؤتمر في كلكتا مؤتمرا سنة

١٩٢٨، ليبحث فيه مطلب الحكم الذاتي للهند، وتجاهل هذا المؤتمر مطالب المسلمين، وكان من أثر ذلك أن غير رأيه نهائياً في حزب المؤتمر، وأصبح لا يرجو أي أمل للمسلمين فيه، أو في أي حزب آخر يسيطر عليه الهندوس، وبدأ يكرّس جهوده لخدمة أهداف الرابطة الإسلامية (مسلم ليج).

وتقرر عقد مؤتمر إسلامي عام في "دهلي" في نهاية عام ١٩٢٨م؛ ليصوغ وجهات النظر الإسلامية والطريقة التي يجب أن يتم فيها تطوير الاستقلال الهندي، وكان مؤتمراً تمثلت فيه مختلف الطوائف الإسلامية في الهند، وبعد مناقشات عظيمة تبني المؤتمر بالإجماع سلمة من المبادئ، هي:

١- نظراً لاتساع الهند، وتعدد أجناسها، فإن شكل الحكم الوحيد الذي يلائم الأحوال الهندية هو النظام الفيدرالي، الذي يمنح الولايات التي يتكلف منها الحكم الذاتي التام.

٢- أن يكون للمسلمين الحق في انتخاب ممثلهم في مختلف المجالس التشريعية الهندية، ولا يمكن للمسلمين أن يُجبروا من هذا الحق دون موافقتهم.

٣- يجب أن تكون للمسلمين حصتهم العادلة في الوزارات المركزية والإقليمية في المناطق التي يشكلون فيها أقلية.

٤- إن يطبق ذلك بالمثل على الأقليات الهندوسية في الأقاليم التي تسكنها أغلبية إسلامية، ووجوب تعيين نسبة عادلة من المسلمين في المصالح الحكومية، والتعهد بحماية الثقافة واللغات والمؤسسات الخيرية الإسلامية، وكذلك الدين وقانون الأحوال الشخصية^(١).

إلا أن حزب المؤتمر رفض هذه المقترحات؛ فأتار هذا الرفض مخاوف المسلمين، ولقد في نفوسهم كسب - قبل أن يؤكد في نفوس الزعماء - الخوف من ضياع حقوقهم في يد الأكثرية الهندوسية، حين تظهر بالاستقلال، وتُمسك بزمام الحكم، ومعنى ذلك أن ينتقل المسلمون من استبعاد إنجليزي فيه شيء من روح التسامح الديني المعروف عن السياسة الإنجليزية، إلى استبعاد هندوسي تسيّره روح تعصّبية بغضه، تنظر إلي المسلمين كخلاء، وتحاول أن تنتقم منهم مما ظنته ظلماً وقع عليها من الحكام المسلمين يوم أن كان المسلمون يحكمون الهند.

وقد أكدت مخاوف المسلمين حوادث بشعة جرت في أنحاء الهند راح ضحيتها مسلمون أبرياء؛ حيث حدثت مذابح لمسلمين في مناطق متفرقة من الهند؛ وهو ما جعل زعماء المسلمين حوعلى رأسهم محمد علي جناح- ينسحبون من حزب المؤتمر، ويفكرون في إقامة دولة خاصة بهم في المناطق التي يكثر فيها بدلا من ذوبانهم في أكثرية تهضم حقوقهم، وتمحو شخصيتهم، وتقضي على ثقافتهم، وتعرضهم بين وقت وآخر للقتل. وكان أول صوت ارتفع ينادي بقيام دولة خاصة بالمسلمين، تحمي مصالحهم وثقافتهم وهويتهم في الهند هو صوت الشاعر المسلم محمد إقبال، ولم

يكن إقبال مشهوراً لدى المسلمين وغيرهم لاشتغاله بالأمور السياسية، ولكن عرفه المسلمون عن طريق شعره الإسلامي، وقادهم إلى فكرته التي تدعو إلى إنشاء دولة خاصة بالمسلمين. وحين وقف في المؤتمر السنوي للرابطة الإسلامية في "إله آباد" سنة ١٩٣٠م حين اختاروه رئيساً لهذه الدورة وقف بروح العالم الباحث والفكر يتحدث طويلاً، ويدعو المسلمين إلى هذه الفكرة، ولم يكن جناح أو مولانا محمد علي جوهر بالهند آنذاك، ولكنهما كنّا في لندن^(٩١).

وهكذا كانت خطبة إقبال توجيهها قويا لأفكار المسلمين نحو تكوين دولة خاصة بهم. ومع أن "إقبال" نادى بقيام دولة خاصة للمسلمين، وهو رئيس للرابطة سنة ١٩٣٠ إلا أن هذه الفكرة لم توافق عليها الرابطة، ولم تتخذها مبدأ لها إلا في عام ١٩٤٠ فأخذوا يتصورون الولايات التي يمكن أن تكون الدولة المنتظرة، وهي الولايات التي تكونت فيها أغلبية إسلامية، ونحتوا من حروف هذه الولايات اسم الدولة الجديدة المنتظرة؛ فكانت هذه الحروف "باكستان" أي أرض الطاهرين -أي المسلمين-. وفي ١٦ أغسطس ١٩٤٦ وقع في كلكتا قتال عنيف بين المسلمين والهندوس، وحدثت مذابح يصف القلم عن ذكرها، وأفضت هذه المذابح الرهيبة مضاجع المسنولين في لندن والهند، ورغبوا في التعجيل بوضع حدٍ لها للخروج من شبح الحرب الأهلية الرهيب، ولم يعد هناك مفر من التسليم بالأمر الواقع، والرضوخ لفكرة التقسيم التي أصبحت عقيدة المسلمين^(٩٢).

وقبل حزب المؤتمر تحت ضغط هذه الظروف فكرة التقسيم، وأعلن الموافقة على مشروع التقسيم يوم ٣ يونيو ١٩٤٧م، واشترط حزب المؤتمر أن تقسم كل من البنغال والبنجاب حسب أكثرية سكاتها من المسلمين والهندوس، ووافق الزعماء من الجانب الهندوسي والجانب المسلم، على أن يعلن استقلال الهند، ويسلم الحكم للدولتين في ٥ أغسطس ١٩٤٧، وتحققت فكرة قيام دولة إسلامية مستقلة مكونة من الولايات التي يكون فيها المسلمون أكثرية، وكان أول حاكم لها القائد الأعظم محمد علي جناح، واعتبر يوم ١٥ أغسطس ١٩٤٧م موعداً لإعلان الاستقلال لكل من الدولتين الجديدتين، ولقد اقترن بالتقسيم وما ترتب عليه من تحديات تواجه كل من مسلمي الهند ومسلمي باكستان - مشكلة أخرى ظلت تلقى بتداعياتها، ألا وهي مشكلة كشمير^(٩٣).

٢- تحديات ما بعد الاستقلال: وضع مسلمي الهند بين الوحدة والتقسيم:

في البداية هناك عدة أسئلة تظهر للباحث عند تناول وضع مسلمي الهند بين الوحدة والتنوع في دولة علمانية وفي ظل التقسيم، وهي: هل دولة علمانية فيدرالية ديمقراطية هي الإطار المناسب لتعيش الجماعة المسلمة مع غيرها؟ وهل المسلمون جماعة واحدة؟ وما عواقب التقسيم على مسلمي الهند وعلى كشمير؟ وما دورهم المطلوب في الهند الحديثة؟ وهل تختلف الإجابات على هذه الأسئلة من جانب الاتجاهات الهندية المسلمة؟

منذ الحصول على الاستقلال بدأت الهند عملية ضخمة لبناء دولة فيدرالية. والهند من حيث

الاختلافات الاجتماعية والثقافية تُعد أكبر من دولة، وأضخم من أمة؛ فهي حضارة واضحة المعالم بكل أوجه اختلافها وتوابعها. وقد اكتسبت قطاعاتها العديدة عبر القرون التي عاشتها في نمائش سلمي صفة الوحدة في التنوع.

وقد ظهر اتجاهان في هذا الصدد، وهما:

١- الاتجاه الأول: ويمثله أصحاب النزعة العلمانية، والذين تلقوا تعليمهم في إنجلترا، أو في جامعة "على كره"، وعلى رأسهم رشيد حسن خان، ومشير الحسن، ووحيد الدين خان ومحمد منظور عالم وغيرهم، ويرى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة انخراط مسلمي الهند في الدولة الهندية الجديدة تفاعلهم مع الجماعات الدينية المختلفة بها في إطار دولة علمانية؛ لأنه في مثل هذه الدولة القيدالية الديمقراطية تبرز هوية المسلمين الجديدة. ويجب على هذه الأقلية الضخمة أن تلعب هي وزعامها دوراً فعالاً في بناء ديمقراطية علمانية لا تفرق بين جماعة عرقية وأخرى على أساس الدين.

٢- الاتجاه الثاني: ويمثله أصحاب النزعة الإسلامية الذين تخرجوا في "ديوبند" و"ندوة العلماء"، وهو اتجاه تقليدي منعزل، رفض المشاركة في مؤسسات الدولة وانصب اهتمامه على التعليم الديني فقط في البداية، ثم تطور ذلك إلى تعليم طلابه بعض الحرف والصناعات الصغيرة التي عن طريقها يستطيعون كسب العيش بعد تخرجهم. ويمثل هذا الاتجاه مولانا أبو الحسن الندوي، ومولانا محمد رابع الندوي، ومولانا مجاهد الإسلام قاسمي وغيرهم^(١٣).

وفي الهند الحديثة يواجه المسلمون وضعاً عقائدياً واجتماعياً جديداً ومختلفاً اجتماعياً على نحو جذري. ولعل تجدر الإشارة هنا إلى كلمات زعيم مسلم بارز هو رئيس جمهورية الهند السابق الدكتور ذلكر حسين التي قالها، وهو يصمم أمر التحدي السياسي الأساسي الذي يواجه مجتمع المسلمين؛ حيث ذكر أن المسلمين كانوا في الماضي إما حاكمين أو محكومين، أما اليوم فبأنهم يشاركون في حكم الهند بوصفهم مشاركين في السيادة الوطنية.

ويمكن القول كنوع من القياس:- إن المشكلة التي تواجه المسلمين الهنود على المستوى المحلي هي مشكلة التعايش على مستوى التبادلية في المنافع مع القطاعات والشرائح الأخرى التي يوجد بينها أساسيات لاهتمامات مشتركة مثل: الديمقراطية والعلمانية والسعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وإن الاختلافات الاجتماعية والثقافية التي تميز مجتمع المسلمين على مستوى الهند بأكملها تجعل من المحتم إدراك حقيقة الظاهرة الإسلامية في شبه القارة باعتبارها ظاهرة تتكون من عناصر مختلفة. وربما ليس أدنى على ذلك من تلك الاختلافات المحلية الواسعة في العادات الاجتماعية والأساطير والرموز التاريخية فيما بين جماعات المسلمين. إن هوية جديدة

للمسلمين في كل إقليم وكل منطقة تحدث لغة واحدة، وكل مجموعة مهنية، وكل طبقة من طبقات المجتمع تبرر استجابة لعملية التحول الاجتماعي الاقتصادي الهائلة التي تعبر ملامح الهند العريقة إلى دولة حديثة بكل ما تتضمنه هذا التحول من عمليات تحديث وإلى جانب ذلك فإن الانتشار المتواصل لطبيعة السياسة الديموقراطية بجميع سماتها الإيجابية والسلبية قد أوجد مجتمع ما بعد النظام الإقطاعي، الذي يناضل من أجل محور جديد للعلاقات الإنسانية يقوم على حق البالغ في الاختلاف والمواطنة المشتركة والتوفيق المتساوية وحرية الدين واللغة والمهنة والعقيدة.

والمسلم العادي يشارك أيضاً في عملية التعبئة السياسية، والاندماج إلى كافة الأحزاب السياسية من اليمين إلى الوسط إلى اليسار، وقد لعب المسلمون دوراً بارزاً في كل الأحزاب الوطنية الرئيسية، وليس صحيحاً من الناحية السياسية أن معظم المسلمين قد انحازوا إلى أي حزب أو جماعة إسلامية خاصة بهم. كما أن أغلبية كبيرة من الناضحين المسلمين تكشف عن قدر كبير من الاستقلال في الموقف في ظل التميز العلمي. وقد أثبتت الدراسات الانتخابية على مدى السنوات الماضية هذه الحقيقة بشكل مقنع.

وقد شغل المسلمون عملياً مناصب كبيرة في كافة أوجه الحياة في الهند في العصر الحاضر؛ فكان من بينهم العلماء والفنانون والمهندسون والمعماريون وكتاب المسرح والصحفيون والناشرون والعاملون في مجال الدفاع وأعضاء البرلمان ومجالس الولايات، وهناك أيضاً الوزراء ورؤساء مجالس الولايات والسياسيون والقضاة ورؤساء الجمهورية ونواب رئيس الجمهورية، غير أن المسلمين - مثل سائر القطاعات الأخرى، سواء الدينية أو اللغوية أو الإقليمية - يسمون أيضاً في حياتهم الاجتماعية بمرحلة انتقالية تتعرض خلالها بعض الفتراضات ماضيهم للتحدي والتعديل؛ لتتشكل صور جديدة للهوية^(١١).

إن البحث على مستوى الهند بأكملها عن هوية موحدة للمسلمين إما هو كالبحث عن سراب، أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه، وهو عمل يشتم في أحسن حالاته بالغموض، إن لم يكن بغير ذات الجدوى، كما هو الحال بالنسبة للهندوس؛ فهم أيضاً مختلفون وبنفس القدر على مستوى القارة؛ بحيث يصعب اختزالهم في نمط واحد وعام. إن الاشتراك في الانتماء إلى الوطن الأم الهند لا يوفر سوى بُعد واحد في بناء الهوية. وفي سياق بناء الدولة العلمانية الفيدرالية يتعين على المسلمين أن يلعبوا دورهم المشروع في إرساء أسس الدولة العلمانية الديموقراطية الجديدة، وفي قيامهم بهذا الدور يبرز عاملان من بين أعمال أخرى كثيرة على درجة كبيرة من الأهمية وهما: أولاً: التعبئة الجماهيرية، وزيادة مشاركة المسلمين كمواطنين مثل باقي مواطني الهند في مختلف المجالات، سواء الاقتصادية أم الاجتماعية أم الثقافية أم السياسية، ولكن الأهم من ذلك المشاركة في السياسات ذات الإجماع الوطني. ثانياً: بناء قوة ضغط للتعبير عن مصالح الأمة، وتحقيق أهداف القضايا الاجتماعية الثقافية،

سواء على مستوى الدولة أو على المستوى المحلي، بل إن هناك حاجة إلى هوية إسلامية جديدة في الهند المعاصرة، تنطلق من التعاليم الإسلامية والتراث الثقافي المؤثر للإسلام، كما أكد ذلك بعض المفسرين الليبراليين للإسلام، ومن بينهم مولانا أبو الكلام آزاد^(١٥)

إن تقسيم الهند كان في الحقيقة تقسيماً للمسلمين الهنود أنفسهم، التقسيم بسبب العقيدة خلق أيضاً جواً من الريبة بين الطوائف، تلك الريبة التي كانت قد أصبحت حينذاك متأصلة؛ وأدت إلى إراقة الدماء وإلى هجرة على نطاق واسع. وفي الأحداث التي تلت ذلك لم يكن مؤكداً أن كل المسلمين متعاطفون مع باكستان؛ فقد اختار معظم المسلمين الهند وطناً لهم، وارتبط بالحركة القومية وبالمؤتمر القومي كثير من العلماء والصناع والحرفيين والفلاحين.

أما الذين هاجروا إلى باكستان، فكلوا في الواقع هم العمال الحكوميين والطبقة الوسطى من أهل الحضر وملاك الأراضي "الزمينداري" الذين خشوا أن يهرسهم برنامج حزب المؤتمر من امتيازاتهم. لقد أوهن التقسيم عزائم هؤلاء، وتركهم بلا زعامة، فجاء وجداً أنفسهم ضائعين. لقد غير التقسيم نفسية المجتمع، وأخر الظروف الملائمة لنشأة ثقافة عامة، كذلك وجد هؤلاء أنه لا مجال أمامهم لممارسة كثير من الحرف التي يتقنونها.

وعلى أية حال ونتيجة للسياسات التي تبنتها الهند المستقلة لكشف المسلمون سريعاً أن عليهم أن يلعبوا دوراً سواء على المستوى السياسي أم المستوى الاجتماعي، وإعطاء المسلمين الأمل في المستقبل فإن دور القيادات الميسامية، وبصفة خاصة الدور الذي لعبه مولانا آزاد والدكتور ذاكر حسين، وفخر الدين علي أحمد، وحافظ محمد إبراهيم، وقادة جمعية العلماء هو دور مهم جداً وخطير^(١٦) في التأثير على وضع مبلمي الهند؛ حيث كانوا من معارضي تقسيم الهند.

ولا يزال الجدل قائماً حتى اليوم حول فكرة التقسيم ودوافعه المختلفة، وعلى عاتق من من القوى السياسية الهندية تقع المسؤولية؟ وهل كان للمسلمون على حق في طلب دولة خاصة بهم أم لا؟

وتختلف المواقف من الإجابة على هذا السؤال. ونذكر هنا ما ذكره راجندر برساد الرئيس الهندي الذي قال: "ألحق المؤتمر العام في المقام الأول بسبب هذه العقدة الطائفية بالذات، وكان ثمة أعضاء كثيرون نادوا بضرورة الوصول إلى تسوية مع المسلمين، الذين لم تكن مطالبهم بفرض قبولها تنزل بالبلاد أذى خطيراً، ولم يحلم أحد آنذاك بأن عدم قبول هذه المطالب سوف يؤدي إلى تقسيم البلاد. وليس في استطاعة المرء أن ينكر أن وجه التاريخ الهندي كان خليقاً به أن يكون مختلفاً لو استمع القوم في تلك الأيام لنصيحة المهاتما غاندي وعملوا بها"^(١٧).

ويلقي راجندر برساد في هذا الرأي باللوم على قومه من الهندوس، وأنهم تسببوا بتعصبهم في تقسيم الهند ودفع المسلمين إلى طلب أن تكون لهم دولة خاصة بهم. وأنهم لم يستمعوا إلى

صوت الاعتدال الذي مثله غاندي، وعلى هذا ليس من السهل أن نلوم المسلمين على موقفهم هذا؛ فقد سعى كثيرًا للاتفاق مع حزب المؤتمر على أسس عادلة، ولكنهم لم يظفروا بشيء يطمنون إليه.

وفي هذا الصدد يقول أبو الكلام آزاد -الزعيم المسلم ورئيس حزب المؤتمر لدورتين ووزير المعارف- أمام البرلمان الهندي تعليقًا على معارضة بعض المتعصبين من أعضائه لإعانة مالية صرفتها وزارة المعارف الهندية للمؤسسة العلمية المشهورة "دار المصنفين" في مدينة "أعظم كره"؛ لأنها تنسب للمسلمين: "إن هذه العقول الصغيرة هي التي كانت سببًا في تقسيم الهند"^(١٨).

وبعيدا عن المسؤولية عن التقسيم، فقد خلف وراءه جراحات ومشاكل حتى بين الأسرة الواحدة التي ترى نفسها موزعة بين الهند وباكستان؛ لذلك ورغم أن التقسيم صار حقيقة واقعية لم ينقطع الجدل، ولم ينته التفكير في هاتين النظريتين المتعارضتين: أيهما كان خيرا للبلاد؛ التقسيم أم البقاء في الهند الموحدة؟ وهل انقسام الهند إلى دولتين ثم ثلاث عندما انفصلت عنها بنجلاديش عام ١٩٧١ بعد ذلك كان في صالح المسلمين أم لا؟ وما وجهة نظر كل من الفريقين؟ الفريق الأول الذي مع التقسيم يقول: لقد نجحنا في تقديم دولتين للإسلام والمسلمين، وكانت باكستان قبل انفصال بنجلاديش تُعد أكبر دولة إسلامية في العالم من حيث عدد السكان؛ فلم تكن إندونيسيا قد استقلت بعد. ويرى هذا الفريق أن دولتهم باكستان بشقيها (الشرقي والغربي) صارت دولة فنية لها تأثيرها في سياسة جنوب آسيا، وأنها موانع لقضايا المسلمين، وهي كذلك مهتمة بقضية كشمير، ويلقى الكشميريون منها الدعم السياسي والعسكري، وتقف وراء هذا الفريق الجماعة الإسلامية في باكستان بقيادة "أبو الأعلى المودودي" وجماعة التبليغ.

أما الفريق الثاني الذي ظل في الهند ورفض التقسيم، فيرى ضرورة بقاء المسلمين في بلادهم الهند بجوار حضارة المسلمين ومؤسساتهم التعليمية والدينية مثل: ندوة العلماء في لاهور، وجامعة ديوبند في مدينة ديوبند، وجامعة "على كره" في مدينة "على كره"، ودار المصنفين في "أعظم كره"، والجامعة العلمية الإسلامية في نيودلهي، ويرى هذا الفريق أن تقسيم الهند هو في الواقع تقطعت لقوة المسلمين؛ فلو أضيف ثلاثمائة مليون مسلم من باكستان وبنجلاديش إلى مائتي مليون مسلم في الهند لصار عدد المسلمين في الهند خمسمائة مليون نسمة؛ أي ٥٠% من عدد سكان الهند تقريبًا، وبهذا العدد يستطيعون أن يؤثروا في سياسة الهند داخليًا وخارجيًا، وقد دافع عن هذه الفكرة علماء ومسلمون هم: أبو الكلام آزاد -من أصل عربي- الذي ظل رئيسًا لحزب المؤتمر لدورتين، ووزيرًا للتعليم والثقافة حتى توفي عام ١٩٥٨. وجمعية علماء الهند برئاسة مولانا حسين أحمد منفي، ومجاهد الإسلام قاسمي، ووحيد الدين خان، ومولانا محمد علي جوهر -زعيم حركة الخلافة-، ومولانا أبو الحسن الندوي، وذكر حسين، وفخر الدين علي أحمد، وكلاهما ترأس جمهورية الهند.

وقد قدم مسلمو الهند العديد من النخب العلمية، على رأسهم عبد الكلام -أبو القابلة النووية

الهندية. والنخب الاقتصادية، وعلى رأسهم "عظيم بريجي" أغنى ثالث رجل في العالم، ومؤسس شركة وبيرو للبرمجيات، والتي يصل رأس مالها إلى ٦٢ مليار دولار، وهو منافس قوى لـ "بيل جيتس" صاحب شركة ميكروسوفت؛ الأمر الذي يطرح التساؤل حول خريطة القوى المسلمة الهندية.

٣- خريطة قوى الجماعة المسلمة في الهند: مشاكلها ومحددات الفاعلية في الوضع الراهن:

كانت مشكلة العلاقة بين الجماعات الإثنية المختلفة في شبه القارة الهندية دائما في القلب من التفاعلات السياسية في هذه المنطقة؛ فقد تشكلت الخريطة السياسية لجنوب آسيا أساسا تبعا لخطوط الانقسام الإثني تارة والأسس القومية والعرقية تارة أخرى، فقد تكونت باكستان كدولة مستقلة لمسلمي شبه القارة الهندية، الذين وجدوا أنه من الصعب عليهم أن يتمتعوا بحقوق المساواة الكاملة في دولة الهند ذات الأغلبية الهندوسية، ومنذ ذلك الحين كان التوتر هو الموقف السائد في العلاقة بين البلدين اللذين خاضا ثلاث حروب، أسفرت آخرها عن تقسيم باكستان مرة أخرى على أساس القومية؛ حيث كان شرق باكستان وغربها كلاهما من المسلمين، ومنذ ذلك الحين كانت العلاقات "الهندية - الباكستانية" هي مقياس الحالة الاستراتيجية والأمنية في جنوب آسيا؛ فالعلاقة بين الجماعات الإثنية المختلفة في جنوب آسيا كانت منذ زمن بعيد مكونا رئيسا للعلاقات الدولية في المنطقة، وليست فقط مظهرًا من مظاهر السياسة والمجتمع داخل دول المنطقة.

وبرغم أن انفصال باكستان عن الهند قد حرم -أو خلص- الهند من قسم كبير من المسلمين الهنود، إلا أنه خلف وراءه أقلية كبيرة من المسلمين يبلغ تعدادها الآن قرابة مائتي مليون مسلم، وهم الذين صعب عليهم أن يلحقوا بدولة باكستان الناشئة؛ بسبب لتشارهم الجغرافي بين ولايات الهند المختلفة بعيدا عن خط التقسيم الذي عين الحدود بين الدولتين، أو الذين رفضوا ترك الهند على اعتبار أنها وطنهم، ولن يتركوه حفاظًا على مقدراتهم الحضارية والثقافية فيه، وقد كان على مسلمي الهند هؤلاء أن يطوروا أساليبهم للتعايش مع مجتمع الهند الناشئ بأغليته الهندوسية، ومع أن ذلك كان ممكنا من الناحيتين النظرية والعملية؛ بسبب الطبيعة العلمانية للنخبة الهندية التي قادت النضال من أجل الاستقلال؛ وأيضًا بسبب حاجة هذه النخبة لتشجيع الخيار العلماني، ليس فقط للبرهنة على خطأ اختيار مسلمي باكستان، ولكن أيضًا للحفاظ على تماسك الهند التي تضم عددًا كبيرًا من الأقليات الإثنية بخلاف المسلمين، إلا أن الأمور لم تسير بالضبط كما تصورت نخبة الاستقلال الهندية^(٩١).

فالانفصال العموي لباكستان عن الهند قد خلف وراءه الكثير من أسباب الكراهية والضغينة الدينية تجاه المسلمين، كما خلق قدرا لا بأس به من الفتن تجاه ولايتهم للدولة الناشئة؛ الأمر الذي

تعكس في التطورات التي شهدها المرحلة التالية منذ الاستقلال. والتي انعكست في تراجع مكانة الميسية للمسلمين الهنود، وايضا في ظهور أشكال من التمييز الاجتماعي والاقتصادي ضدهم؛ إذ تبلغ نسبة المسلمين الهنود الذين يعيشون تحت خط الفقر ٥٢,٣ ٪، بينما تبلغ هذه النسبة على المستوى القومي ٤٠ ٪ فقط، وبينما تبلغ نسبة المسلمين بين سكان الهند ٢٠ ٪ فإن نصيبهم من وظائف الحكومة الفيدرالية لا يتجاوز ٤,٤١ ٪، أما في وظائف الدرجة الأولى في الجهاز الإداري للدولة فإن نسبتهم لا تتعدى ١,٦ ٪، وبينما تبلغ الأمية بين المسلمين الهنود ٥٠,٥ ٪ فإنها لا تزيد عن ٣٣ ٪ بين الأغلبية الهندوسية، أما على المستوى السياسي فقد تراجع تمثيل المسلمين في البرلمان الهندي من ١٣,١ ٪ عند الاستقلال إلى ٥,٣ ٪ عام ١٩٩١ م.

وبرغم محاولات الحكومة الهندية ترقية أحوال المسلمين، وتخفيف التمييز الذي يتعرضون له؛ فإن مقاومة المتطرفين الهندوس المدعومة بمشاعر قوية بين الأغلبية الهندوسية قد حالت دون ذلك؛ إذ لجأ المتطرفون إلى تهيج مشاعر العامة بقتالهم الحكومة بالاحتياز للأقلية المسلمة، وهو الاتهام الذي أظهرت الحكومات الهندية المتعاقبة قدرة متناقضة في مواجهته؛ حرصاً على الأغلبية الهندوسية حتى وصلت حكومة حزب بهاراتيا جاتا الهندوس المتطرف إلى السلطة مؤخراً .

ومع أن السياسات التمييزية ضد المسلمين في الهند لها أساس ديني واضح؛ وهو ما يكسبها قوة دفع هائلة -حتى بين بعض الهنود غير المتدينين- فالهندوسية السياسية -كما بلورها مفكرو التيارات الأصولية بين الهندوس- تساوي بين الديانة الهندوسية والقومية إلى الدرجة التي يصعب معها على العلمانيين الهندوس تحدي هذه النزعة، وإلا اعتبروا خونة للأمة الهندية^(١٠٠).

وفي هذا الصراع تلعب الصدامات الإثنية دوراً مهماً نحو مزيد من بلورة مشاعر التشدد القومي لدى الهندوس، فقد لاحظ الباحثون أنه في أعقاب كل موجة من الصدامات الإثنية يُظهر السكان من الهندوس ميلاً أكثر عدائية تجاه المسلمين، وتكسب الأحزاب القومية الهندوسية المتطرفة مزيداً من التأييد؛ الأمر الذي جعل إدارة الصدامات الإثنية أكثر من مجرد حوادث عارضة؛ حيث يتم تحويلها إلى تكتيك سياسي ناجح تنهض الأحزاب القومية الدينية المتطرفة من أجل توسيع نطاق التأييد الذي تتمتع به من ناحية؛ وإضعاف قدرة الأحزاب العلمانية على الإعلان الصريح من أجل توسيع نطاق التأييد الذي تتمتع به من ناحية ثانية.

فالصدامات الإثنية تمثل الآلية الرئيسية التي تُجر الأحزاب العلمانية من خلالها على الدخول في مزيدة سياسية مع الأحزاب القومية المتطرفة لإثبات أي الطرفين أكثر تعبيراً عن المطالب والطموحات القومية للأمة الهندية، وقد نجح حزب "بهاراتيا جاتا" في هذه الاستراتيجية، ليس فقط بسبب قوميته المتطرفة، ولكن أيضاً بسبب علمانيته القومية التي ثبت أنها يمكن أن تكون مساوية في القسوة والالتصام مع النزاعات الدينية، وخاصة أن العلمانية القومية يمكن لها أن تجتذب تأييد

قطاعات السكان الأقل تدينا والمتأثرين بالتقاليد العلمانية للوطنية الهندية.

وفي هذا السياق، كما هي العادة، فإن الأقلية لا تسعى لرفع الظلم الواقع عليها عبر مزيد من الانغماس في السياسة القومية؛ لكسب الأنصار لقضيتها، ولتعديل الأوضاع التي تمثل ظلما لها، ولكنها في المقابل تنجح للارتقاء على ذاتها، وللتركيز على حفظ هويتها الإثنية؛ الأمر الذي يستخدمه المتطرفون للبرهنة من جديد على استحالة قبول الأقلية ضمن إطار الجماعة الوطنية؛ وهو ما يساهم في زيادة تعقيد مشكلة العلاقات الإثنية^(١٠)، وهذا ما حدث مع الجماعة المسلمة في الهند التي تمثل أقلية ذات طبيعة خاصة؛ حيث تم حصار المد الإسلامي في الهند، وهاجر قطاع كبير من الأقلية المسلمة في الهند إلى مناطق تجمع المسلمين في باكستان، وانتهت مراكز التجمع الإسلامية داخل الهند، وقضى على هذه البؤر الإسلامية التي كانت مراكز إشعاع حضاري داخل الهند مثل: دهلوي ولكنهو وعليكره وحيدر آباد وغيرها.

ولكن هناك سؤال يطرح نفسه: هل المسلمون يمثلون أقلية في الهند؟ إن المسلمين هناك يبلغ عددهم حوالي مائتي مليون نسمة، وهو ثاني أكبر تعداد لمسلمين في العالم بعد إندونيسيا (وفي رأي آخر يتفوق أو يعادل إندونيسيا).

وقد لعب المسلمون دورا تاريخيا في تشكيل مجتمع العصور الوسطى في الهند وفي تشكيل ثقافتها المركبة بكل مجالاتها، وعلى امتداد ما يترب من سبعة عشر عام تشكلت الصفوة السياسية من ملوك ووزراء وحكام وإداريين، والصفوة العليا من الطبقة الإقطاعية من بين المسلمين من الأفغان والباتان والأتراك والإيرانيين والمغول؛ وهو ما جعل من الإشارة إلى المسلمين كأقلية دينية فقط تبسيطا فجأ لمشكلة معقدة. فالمسلمون ليسوا أقلية اللهم إلا من حيث العدد، وبخلاف ذلك فإن المسلمين من حيث عددهم -بغض النظر عن نسبتهم إلى عدد الهندوس-، ومن حيث تراثهم الاجتماعي والثقافي وتأثيرهم السياسي يشكلون ثاني أكثر القطاعات هيمنة من الشعب الهندي؛ فهم يشكلون حوالي ٢٠% من مجموع سكان الهند؛ ولذلك نجد أن جميع الأحزاب الهندية تزايد على موقفها من المسلمين في الهند. وعلى سبيل المثال، فإن حكومات حزب المؤتمر الوطني الهندي - رغم عدم اقتصارها بالاهتمامات الخاصة بالجماعات الإسلامية - قد عينت أفرادا من المسلمين في أعلى مراكز الدولة، بما في ذلك مركز رئيس الجمهورية الذي شغله المسلمون ثلاث مرات منذ الاستقلال (عام ١٩٤٧) حتى الآن.

وإذا كان هناك قدر كبير من الصراع السياسي بين الهندوس والمسلمين في العصور الحديثة، فبما هو إرث للصراع الديني والثقافي الذي نشب في التاريخ الوسيط وأوائل التاريخ الحديث. فلقد كان لأحداث الاستقلال والتقسيم آثارا أيضا على نحو زاد من التحديت التي تواجه هذه "الأقلية

المسلمة ذات الوضع الخاص تاريخياً وحالياً

إن التقسيم في حد ذاته - وقيام باكستان على إثر ذلك - تسبب في تحويل عدد كبير من المسلمين الذين ظلوا في الهند إلى أقلية لا تملك شيئاً سوى الحنين لذكرى الأيام الماضية وغير مسلحة أيديولوجياً لمواجهة المواقف والمخاوف والحزازات القديمة. وأكثر من ذلك أصبح المسلمون في نظر الهندوس أقلية ملامة على تقسيم البلاد يُنظر إليها كمثالة للنفوذ التخريبي المعادي للهند الذي قضى على آمال الوحدة الوطنية. كما أدى التقسيم - من جهة أخرى - إلى قلب مراكز المسلمين الهنود، وإلى تقليص دورهم ونفوذهم أكثر من أي جالية أخرى؛ فقد كان التقسيم بالنسبة للمسلمين يمثل نهاية عصر باكملة انقضت معه معظم زعاماتهم السياسية، مع عدم ظهور ملامح للمستقبل المنظور، إلا أن الأمر لم يستتب على هذا النحو؛ فخلالها لهؤلاء الذين اقترنت أيديولوجيتهم الدينية بالمعارضة لفكرة الدولة العلمانية وبعدم المشاركة في العملية السياسية الديمقراطية ظهرت "جمعية العلماء الهندية" التي قدمت صبغة سياسية بقاءة؛ تهدف إلى نشر فكرة قبول المسلمين لشرعية الدولة الهندية وبالاندماج في سياساتها^(١٠٢). وأعضاء هذه الجمعية ليسوا بالطبع راديكاليين، سواء في الأمور الاجتماعية أم المسائل الدينية؛ إذ أنهم لم يطالبوا بالتخلي عن الشخصية الإسلامية. وبهذا فباتهم حتى خلال الحركة الوطنية كانوا يفضلون أن يحافظ هيكل الدولة على الكيانات الطائفية لا أن ينهيها، على الرغم من أن علماء هذه الجمعية لم يكونوا قوميين تماماً، إلا أنهم قدموا الحل التَّهْيِيل للانفصال الإسلامي فاتحين بذلك أمام المسلمين إمكانية الحياة كمواطنين في دولة غير إسلامية. وعندما جاء الاستقلال اتخذت "جمعية العلماء" موقفاً مناقضاً للمنظمات الإسلامية الأخرى؛ إذ طالبت بنبذ السياسات الطائفية، وحل كل المنظمات السياسية ذات الطبيعة الطائفية، والإشترك بدلاً من ذلك في الحياة السياسية عن طريق الأحزاب غير الطائفية للقائمة^(١٠٣).

لقد اكتشف المسلمون سريعاً نتيجة للسياسات التي تبنتها الهند المستقلة أن عليهم أن يلجأوا دوراً، سواء على المستوى السياسي أم المستوى الاجتماعي؛ فقد شارك المسلمون في سياسات البلاد عن طريق الأحزاب القومية العلمانية، وخاصة حزب المؤتمر؛ فكان حزب المؤتمر - أكثر من أي حزب آخر - قد جاهد في السنوات الأولى التي تلت التقسيم لبث الفشاط السياسي والكفاءة بين المسلمين، وكان ذلك نوعاً من سياسة الوصاية، ومع ذلك فإن مثل هذه الوصاية كانت حيوية بصفة خاصة لجماعة كالمسلمين الذين أربكهم التقسيم، وكانوا معرضين لتأثر دعاية الجماعات الإسلامية الأخرى؛ وهو ما أدى إلى تزايد اشتراك المسلمين في السياسة باطراد على مدار السنين.

وقد استطاعت لقيادات السياسية الإسلامية أن تلعب دوراً هاماً في تأليف الشعب الهندي، وفي التكاتف المسلمين نحو وحدته الوطنية، وخاصة الدور الذي لعبه الشيخ أبو الكلام آزاد، والكتور ذاك

حسين، وفخر الدين علي أحمد، وحافظ إبراهيم، إضافة إلى قيادات جمعية العلماء التي أعطت المسلمين الأمل في مستقبل أفضل، وساعد في ذلك الدستور الهندي الذي يركز على مبدأ المساواة السياسية لكل المواطنين كأفراد، مع الالتزام بحماية الحقوق الدينية والثقافية لجماعات الأقليات، وفي مجال التعليم عند المسلمين، فقد أنشئت معاهد تعليمية جديدة، وقدم الدعم لرفع مستوى المعاهد القائمة من قبل، وفي هذا المجال سمحت الحكومة ببناء المعاهد الخاصة للمسلمين، كما أباحت لهم أن يكونوا جزءاً من حركة التعليم العام، ولا يزال المسلمون يستفيدون من المعاهد للتعليمية العامة إلى جانب الاستفادة من معاهد الأقليات، وتلك هي الصورة التي تتميز بها الهند، وما زالت معاهد الأقليات مفتوحة أمام الدارسين من كل الطوائف وفي هذا يكمن المغزى بأنه لا فرق بين أي طائفة وأخرى في الدولة^(١٠٤)، ونتيجة للسياسات المتبعة في مجال العلم والتكنولوجيا برز علماء قنوة بين المسلمين أوجدوا لأنفسهم مكانة متميزة على مستوى الهند ومستوى العالم. وقد لمعت في الهند شخصيات مهمة من المسلمين في مجال العلم والتكنولوجيا، ووجد آخرون لهم مكاناً في مجال البحث العلمي والصناعي، وفي علم المحيطات واستخراج المعادن، وفي تخطيط المدن. ومن جانب آخر اغتنت عدد من المسلمين الفرصة لتطوير المعاهد العلمية التي ارتقت بفضلهم حتى احتلت مكانة مرموقة، فقد أسس حكيم عبد الحميد عدداً من المعاهد منها كلية الصيدلية، ومعهد تاريخ الطب والعلم، ومعهد الدراسات الإسلامية، ثم ضُمَّت هذه المعاهد إلى بعضها تحت لواء "جامعة همردرد"، وهكذا أوجد المسلمون لأنفسهم مكانة خاصة في مجال العلم والتطور وشغلوا مراكز ومناصب علمية في مختلف الإدارات الحكومية^(١٠٥).

لقد بذل المسلمون بعد الاستقلال جهداً كبيراً لحصانة هويتهم الدينية والثقافية على الرغم من جهود القليلين منهم لتنمية المصالح المحلية المحدودة؛ إذ بدلوا في التقدم، وانعكس هذا على دوائر نشاطهم كافة، مثل الأدب والشعر والموسيقى ووسائل الاتصال الجماهيري والعلم والتكنولوجيا. لقد خلق الاستقلال حالة نفسية جديدة للمجتمع، كما أطلق طاقة الشعب في كل المجالات على الرغم من جرح التقسيم وما نتج عنه، وأصبح المسلمون جزءاً من هذا الانطلاق: لولا: بإيجاد مكان لأنفسهم، وثانياً: بقيامهم بدور متميز في الهند المستقلة، وقد قنمت لهم سياسات الحكومة للفرص التي استغلوها بالكامل للمساهمة في مختلف المجالات لصالح التنمية القومية.

وفي مجال النشاط الديني فإن جمعية العلماء تنشط في بناء المساجد، وفي عقد الندوات الدينية، وفي نشر كتب العقيدة والأصول، ولها برامج في دروس الوعظ والإرشاد في أقاليم الهند كافة، وقد صدرت في نيودلهي العاصمة ترجمة جديدة لمعاني القرآن الكريم باللغة الهندية عام ١٩٦٦. وكان الشيخ محمد مراح الحسن رئيس الجماعة الإسلامية في الهند قد قال في كلمة ألقاها في حفل تقديم

الترجمة الجديدة في قاعة غاندي التذكيرية في العاصمة الهندية: "إن القرآن الكريم رسالة عظيمة تدعو إلى الخير والسلام في البلاد والعالم أجمع" (١٠٦)

إن أي دستور مهما يكن لا يمكنه أن يحل المشاكل الاجتماعية المعقدة والصراعات الطائفية بمجرد وجوده في حد ذاته، إن كل ما يفعله أنه يرسى الأساس المعياري لهذا الحل، أما مهمة حل المشاكل الاجتماعية والصراعات الطائفية، فتقع في النهاية على كاهل المجتمع ككل بطوائفه؛ وذلك بالتخطي بالوعي، وتوسيع أفق الطم والمعرفة، والغيرة في النهاية على الوطن الأم الذي يجمع في أعضائه مختلف الديانات والأعراق واللغات والطبقات الاجتماعية.

خاتمة

الوضع الراهن للجماعة المسلمة في الهند

كان المسلمون لكثير طوائف الهند خسارة ومعاناة بعد التقسيم؛ إذ نظر إليهم باقي الطوائف نظرة شك وريبة، وحملوهم مسؤولية التقسيم، وما حدث لهم ولغيرهم من مذابح؛ نتيجة للتعصب الأعمى الذي سيطر على جميع طوائف الهند، في ذلك الوقت ضد المسلمين خاصة.

لقد فقد المسلمون كثيرًا من مؤسساتهم الاقتصادية والدينية، والتعليمية، والسياسة في قري ومدن الهند في بداية هذا القرن. وقد ركز الهندوس على المدن الكبرى التي يمثل فيها المسلمون أغلبية سكانية ظاهرة، وحكموها على مدار عدة قرون، وبها تراث حضاري إسلامي مثل دهلي ولكهنو وعلى كره وديوبند وبهروال وبومبي وحيدر آباد وعظيم آباد (بنته) وكشمير، وأحدثوا تغيرات ديموغرافية في تركيبة السكان؛ بحيث صار المسلمون فيها أقلية، فيما عدا حيدر آباد وكشمير، وهكذا ظل المسلمون في الهند في النصف الأول من القرن مهتمشين في المجتمع الهندي بعد أن فقدوا مؤسساتهم الاقتصادية والأوقاف الإسلامية، وخرموا من الوظائف المهمة على مستوى الولايات، وفي الحكومة المركزية.

ومع بداية النصف الثاني من القرن العشرين أخذ زعماء المسلمين في الهند بتقريرون من حزب المؤتمر الهندي، ويستقيلون من الاتجاه العلماني في الحزب، ويحصلون من الحزب على بعض المكاسب السياسية؛ وبالتالي على بعض المكاسب الاقتصادية عندما صاروا ممثلين للمسلمين في المجالس المحلية والمركزية على مستوى المركز، والولاية، والإقليم، والعاصمة، مقابل ذهاب أصوات المسلمين إلى زعماء حزب المؤتمر الهندي، الذي ظل يحكم الهند منذ عام ١٩٤٧م حتى ١٩٩٧م؛ أي نصف قرن تم فيه تنفيذ جميع مخططات الهندوس تجاه المسلمين، إلى أن جاءت واقعة هدم المسجد الباهري في مدينة أيوديا، والتي قامت بها جماعة من الهندوس المتعصبين بتأييد غير ملعن من زعمائهم السياسيين؛ لتكون بمثابة الفتنة التي قسمت ظهر البعير، فاستيقظ المسلمون من سباتهم وغفلتهم السياسية، وحجبا أصواتهم عن حزب المؤتمر، إلى جانب أن الحزب نفسه فقد العديد من شخصياته التاريخية؛ لذا كان سقوط الحزب مدوياً أمام الحزب القومي الهندوسي المتعصب بهارتيا جاكلا بز عامة أهل بيهارى بلجباي.

ولقد شعر المسلمون في الهند بالغين السياسي والاجتماعي؛ لتخلي حزب المؤتمر الهندي عنهم، رغم ما منحوه له من تأييد خلال نصف قرن، وفي النهاية بدلوا يبتعدون عن السياسة، ويوجهون جلَّ اهتمامهم إلى التعليم وإعداد الأجيال القادمة، وإلى الاقتصاد؛ ليستعيدوا مكانتهم السابقة عندما ما كانوا يسيطرون على اقتصاد الهند. ورغم هذا تقلد المسلمون عدة مناصب سياسية مهمة لتحسين

صورة الهند أمام العالم؛ فكانت رئاسة الجمهورية من نصيبهم مرتين (ذكر حسين، وفخر الدين علي أحمد)، وكان من بينهم عدد من الوزراء وحكام الأقاليم والسفراء، خاصة في البلاد الإسلامية والعربية التي ليس لها نسل سياسي أو اقتصادي. ولقد كان إبتعاد المسلمين في الهند عن السياسة وعزوفهم عن المشاركة السياسية خطأ كبيراً، تنبه إليه قائلهم في نهاية القرن، وبدلوا في تنظيم أنفسهم لدخول قرن جديد، خاصة أن الساحة قد خلّفت أمامهم من الشخصيات القيادية التي انتهت تقريباً بوفاة الشيخ أبي الحسن الندوي مع نهاية القرن الماضي (٣١ ديسمبر ٢٠٠٠م)؛ وبالتالي لم يجدوا من بين الزعماء المسلمين من يلتفون حوله.

والآن يواجه المسلمون في الهند أزمة في الهوية السياسية، في حين تحصن وضعهم الاقتصادي والاجتماعي عن بداية القرن الماضي؛ بسبب خروج جماعات منهم للعمل والدراسة في الدول العربية والأوروبية، وظهرت نخب اقتصادية واجتماعية عديدة في جميع مجالات الحياة في الهند؛ في الرياضة والفن والتعليم، ونقلوا العديد من المناصب المهمة في الدولة، إلا أنهم رغم كثرتهم العددية (مئلتا مليون تقريباً؛ أي ٢٠% من سكان الهند)- ليس لهم حزب سياسي يدافع عن مصالحهم في الهند الديمقراطية، رائدة الديمقراطيات في الدول النامية!

ولخيراً هل سيتكرر سيناريو تفكك وانهيار الاتحاد الهندي، كما قهار الاتحاد السوفيتي؟

يرى الباحث أن هناك مؤشرات قوية على هذا الانهيار؛ بسبب أزمة عدم الاندماج القومي، وتصاعد الإرهاب والقتال العرقية مع المسلمين والسيخ في البنجاب، وكشمير في شمال الهند، والتاميل في الجنوب، إلى جانب مظاهر العنف في آسام وبهار والكجرات. بل إن هناك صراعاً طبقيّاً رهيباً بين الطبقات الاجتماعية الهندوسية ذاتها، والتي تحت ثلاث آلاف طائفة وطبقة اجتماعية إلى جانب تعثر الاقتصاد، والكوارث الطبيعية من زلازل وفيضانات، وقضايا الفساد في أوساط النخبة السياسية والحزبية الحاكمة -حزب المؤتمر الهندي، والحزب القومي الهندوسي-. كل هذه العوامل مؤشر على قرب تفكك وانهيار الاتحاد الهندي، وهذا ما يبدو من سياسة التحالفات المضادة مع روسيا من جانب وأمريكا وإسرائيل من جانب آخر. وإذا تحقق ذلك التفكك في الاتحاد الهندي فإتبه سيكون مؤشراً على بُد نظر الفريق الذي اختار الانفصال والتقسيم، وإتبه.

المصادر والمواثيق

- ١- ابن منظور: لسان العرب، مطبعة دار المعارف، القاهرة (د - ت) مادة هند. أيضا: سيد سليمان ندوي: عرب و هندك "تعلقت"، دار المصنفين، الهند، ١٩٣٧.
- محمد إسماعيل الندوي: تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، دار الفتح للطباعة، بيروت (د - ت).
أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الأول، مكتبة نهضة مصر، ط١، (د - ت).
- ٢- الشهرستاني: الملل والنحل، مطبعة بولاق، القاهرة (د - ت).
- ٣- البلاذري: فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٤٠، ٢٤١ و ٢٥٠ - ٢٦٦. أيضا: سيد سليمان الندوي: (مرجع سابق)، ص ٦ و ١٣.
- ٤- أحمد محمود السداتي: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم. الجزء الأول. القاهرة. ١٩٥٧، ص ٩١.

٥- ظهير الدين محمد بابر: بابر نامه. ترجمة خان خاتن بيرم خان يومباي. (د - ت)، ص ١٦٣

- 6- Dunbar: A history of India From Earliest Times to Present Day London, 1963, P. 289
Elphinstone: History of India The Hindu and Mohamadan Periods 1949, P. 204 Spear:
Twilight of the Mughuls, Studies in Late Mughul, Cambridge. London, 1951, P 13-14.

7- Moreland: Ashort History of India, second edition, London, 1944. P 267 - 268

٨- كان المسلمون يحكمون كل الهند فترات طويلة من التاريخ منذ أيام الدولة الغورية، وحتى الدولة المغولية في عصر الإمبراطور جلال الدين أكبر، فيما عدا عهدًا صغيرًا من الإمارات والممالك الصغيرة، التي حكمتها جماعات أخرى من الهندوس والسيخ والروهيل والمهرتا؛ وذلك بمعاهدات مع السلطة المركزية في دلهي وأجرا ودولة آباد حواضر الدول الإسلامية التي تصالحت على حكم الهند، فحكم الهندوس في شمال شرق الهند وفي الجنوب، في حين حكم السيخ في إقليم البنجاب في شمال غرب الهند، كما حكم المرهتا والروهيل في جنوب الهند. ولم تبلغ الدولة الإسلامية من القوة والغلبة ما بلغته أيام أوردنجزيب، فكانت حدودها من كابل إلى أركان في بورما، ومن الهيمالايا إلى الكارنات في أقصى جنوب الهند. وهذا إن دل على شيء فبقه يشير إلى قوة الدولة الإسلامية في الهند وسجلاتها على جميع أركانها.

ولقد كان للإمبراطورية المغولية في الهند دورها في العلاقات الإسلامية مع البرتغال، وفي العلاقات بين مراكز القوى الإسلامية الكبرى أي المملوكية والعثمانية. ولم تعد الهند بعد سقوط الدولة المغولية فاعلا إسلاميًا مؤثرًا في تيار من التفاعلات الإسلامية - المسيحية، والإسلامية - الإسلامية بقدر ما أضحت موضوعًا للتناقص الاستعماري. راجع: نادية محمود مصطفى: العصر العثماني في: نادية محمود

مصطفى (إشراف). مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. المعهد العلمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦
الجزء الحادي عشر

إن تاملت تفاعلات الأطراف المسلمة (المماليك والعثمانيين) مع الأطراف الأوروبية فقدت اهتمامًا خاصًا بها يختلف عن نمط الاهتمام بتفاعلات الأطراف الأخرى للمسلمة التي تكون موضوع التفاعلات بين الأطراف المركزية المسلمة والأطراف الأوروبية. وبالرغم من أن الهند قد شهدت إمبراطورية مسلمة تزامنت مع ممالك مصر لدرجة الحديث عن أوجه التشابه بين سلاطين دولة المماليك الأتراك في الهند ودولة المماليك الأولى في مصر (راجع: مختار الحادي: دولة سلاطين الأتراك في الهند - المجلة للتاريخ المصرية، المجلد ١٢، ١٩٦٤، ص ١١٩-١٢٧).

لقد أدى تقاطع المماليك مع الممالك الإسلامية في الهند، ومع العثمانيين، ومع الحبشة المسيحية إلى منع توغل الدول الأوروبية في البحر الأحمر؛ وهو الأمر الذي تكفل بتدعيمه بعد ذلك العثمانيون؛ بحيث ظل البحر الأحمر بحيرة إسلامية، في حين لم يسفر هذا التقاطع عن القضاء على البرتغاليين في المحيط الهندي. وكان المماليك في تحركهم الأول ١٥٠٥م قد استجابوا أيضًا لاستجداء أمراء الهند المسلمين لإغاثتهم واتخاذ ما يلزم لتأمين الملاحة، وكان سلطان كجرات المسلم وكان أكثر الأمراء الهنود تمسكًا للقتال - قد كفل تعاون أساطيل المسلمين في الهند مع المسلمين على نحو حقق انتصار معركة ثول (نادية محمود مصطفى، مرجع سابق، الجزء المعاصر ص ١٣ و ١٥٠-١٥١).

٩- حسين مؤنس: الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٤٢ أيضًا:
Dunbar, Op. Cit, P.221

١٠- جوستاف لوبون: حضارات الهند، ترجمة عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ط ١ -
١٩٤٨، ص ٢٤٣-٢٤٤.

١١- عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد للطباعة، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٣٤٨ - ٣٥٢،
أيضًا: علي أدهم: الهند والغرب، دار المعارف، القاهرة - (د - ت) ص ٦٣-٦٥.

١٢- علي أدهم: مرجع سابق ص ٦٦ - ٦٧. أيضًا: عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ص ٣٥٥ وما بعدها.

١٣- لقد تحدثت مصمبات الثورة الهندية. فإذا رجعنا إلى المصادر الغربية نرى أنها تتحدث باسم Mutiny أي التمرد (Ashort History of India, Moreland)، أو المصيان وثورة المصباهي (الصسكر) جوبستان لوبون، وقد تابع الأوروبيون بعض الكتاب المسلمين، ومنهم المير سيد أحمد خان الذي أطلق على الثورة اسم: "بغاوت" أي التمرد أيضًا. أما المصادر الأوردية الأخرى فإنها تنسك باسم "جنك آزادي" أي حرب التحرير كما يسميها عشرت رحمان. ولكن كلمة "بغاوت" قد كثر استخدامها تقليدًا للمير سيد، وعلق الدكتور عبد المنعم النمر في كتابه "تاريخ الإسلام في الهند" على ذلك بقوله: "لقد سمى الإنجليز أهل البلاد الذين يقفون ضدهم: بغاة" هكذا بلا حياة! وسرت هذه الكلمة مع سرعان حكمهم في البلاد، فاستعملها أهل الهند، وسوا أنفسهم "بغاة" كما ساهم الإنجليز!! علماء بأن البغي هو

الخروج على السلطان الشرعي بدون وجه حق، قال تعالى: (الذين بعتْ أرواحهم على الآخرة ففشلوا التي تبقي حتى تلقاهم إلى أمر الله) (الحجرات: ٩).

١٤- عشرت رحمتي: ١٨٥٧ كـ "مسلمان مجاهد"، مكتبة معين الأدب، لاهور. ط١، ١٩٧٤، ص ٨٢٧.

١٥- المرجع السابق، ص ٨٢٩ - ٨٣٢. أيضا: عبد المنعم النمر: مرجع سابق ص ٤٢٦ - ٤٣٦.

١٦- عبد القويم: حالي كي اردو نثر نكلري، مجلس ترقى انب، ط١، ١٩٦٤ - ص ٢٦، ٣٠.

١٧- معين احسن جذبي: حالي كاسياعي شعور، آئينه انب، انار كلي، لا هور. ط١، ١٩٦٣.

١٨- معين احسن جذبي: مرجع سابق، ص ٢٢.

١٩- معين احسن جذبي: مرجع سابق، ص ٢٨.

٢٠- علي ادهم: مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

٢١- محمد اكرام سانبوي: حالي ولكر كا خصوصي مطالعة. لاهور. ١٩٧٥. ص ٣٠٢.

٢٢- جارسان دي تاسي: مقالات جارسان دي تاسي. حصه دوم (الترجمة الأردية) التجمن ترقى اردو باكستان، ط١، ١٩٦٩، ص ١٨٥.

٢٣- هنتر. هماري هندوستاني مسلمان، ترجمة صادق حسين، لاهور ١٩٦٢. ص ٢١٩ - ٢٢٠.

٢٤- المرجع السابق، ص ٧٤ - ٧٥.

٢٥- حالي: مسمم حالي: جامعة پريس، دهلي، ١٩٤٤. (المقدمة، ص ٦)

٢٦- هنتر: مرجع سابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

٢٧- المرجع السابق: ص ٢٣٠

٢٨- شاه عبد العزيز الدهلوي: هو ابن شاه ولي الله الدهلوي المحدث والمصلح السياسي والديني، ولد سنة ١٧٤٦م، وتلقى تعليمه الأولى على يد أبيه في مسجد دهلي الجامع، فتنم العلوم الدينية كالفقه والحديث وحفظ القرآن الكريم. وفي سنة ١٧٦٢م توفي أبوه شاه ولي الله، فخلفه على مدرسته وفكره، فتنم حركه شاه ولي الله على عهده. وكان هدف شاه عبد العزيز مثل أبيه أن يقيم الحكومة الإسلامية، وقد ظل يجاهد لتحقيق هذا الهدف سبعين عاما، إلا أن الإنجليز أعلنوا رفضهم تطبيق الشريعة الإسلامية، فأصدر قوا فحواها أن جميع المنطقة الواقعة تحت حكم الإنجليز والممتدة من دهلي إلى كلكتا هي دار حرب، وليست دار إسلام، ومن أشهر كتبه كتاب "فتح العزيز" وتوفي عام ١٨٢٤م. (معين احسن جذبي، مرجع سابق، ص. ٤١، ٤٢).

٢٩- عبيد الله مندهي: مرجع سابق، ص. ٦٣.

٣٠- المرجع السابق، ص ٦٠.

٣١- خلیق أحمد نظلمی، شاه ولی اللہ ک. میسلی مکتوبات، علی کرہ (د-ت) ص ١٠.

٣٢- معین احسن جنبی: مرجع سابق، ص ٣٧.

٣٣- المرجع السابق، ص ٣٩.

٣٤- رد ولف بیترز: الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، المعهد الهولندي للأبحاث المصرية والبحوث العربية القاهرة، ١٩٨٥، ص ٦٣.

٣٥- شاه عبد العزیز: فتاوی عزیزية. مطبعة مجتبای، دہلی، ١٧-١٦.

٣٦- معین الدین عقیل: تحریک آزادی مین اردو کا حصہ، ص ٥١.

٣٧- محمد صالح جعفر الظالمی: من الفقه الإسلامي. دار مكتبة الحياة. بیروت ١٩٧١، ص ٤٤.

٣٨- رولف بیترز: مرجع سابق، ص ٩.

٣٩- ولد المسید أحمد البریلوی (الشہید) سنة ١٢٠١ هـ / ١٧٨٦م فی رای بریلی، وحفظ القرآن بها، ویلایع شاه عبد العزیز وهو فی الثانیة والعشرین، وانضم إلى جنود نواب امیر خان، وإلى تولد سنة ١٨١٠م، وقضى عنده ست سنوات اكمل فيها تدريبه العسكرية وتفنن فن الجندية، وفي سنة ١٨١٦م رحل إلى دہلی، وبدأ فی سلسلة إرشاده وروضه. وقد تثر فی ذلك بشاه عبد العزیز وحركة شاه ولی اللہ، وقام بتنفيذ الأفكار ونظرياته عملياً، وحاول إقامة نظام میسلی مبني على العدل الاقتصادي ومطابقاً للشریعة الإسلامية، إلا أن لوضاع الهند فی عهده تغيرت كثيراً عنها فی عهد شاه ولی اللہ، ولم تمد الحركة الإصلاحية كافية لنظام الحكم القائم، والذي یسيطر علیه الإنجليز وأصواتهم من السیخ والهندوس بل تعین أن يقوم المسلمون بحركة ثورية لطرد الإنجليز، وإقامة الحكومة الإسلامية، واشتهر بالمسید أحمد للشہید. (محمد إكرام: موج كوثر ص ١٥-١٦).

٤٠- معین الدین عقیل: مرجع سابق، ص ٨٣٦.

٤١- أبو الحسن الندوی: سيرة سيد أحمد شهيد. لکھنؤ. ١٩٤١، ص ١١٠.

٤٢- معین احسن جنبی: مرجع سابق، ص ٤٥.

٤٣- فنتر: مرجع سابق ص ٢٠-٤٢.

٤٤- فنتر: المرجع السابق، ص ٤٥ وعبد القیوم: مرجع سابق، ص ٥٩.

٤٥- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٧٠. أيضاً: غلام رسول مهر، تہارہ سوسائٹون ک. مجاہد، لاہور. ١٩٧١، ص ٦٣-٦٤.

٤٦- معین الدین عقیل: مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

- ٤٧- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٥٨
- ٤٨- رولف بيترز: مرجع سابق، ص ٦٧.
- ٤٩- قيام الدين أحمد: هندستان مين وهلي تحريك. كلكتا. ١٩٦٦، ص ٣٥٨-٣٦٣.
- ٥٠- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص. ٤٦-٤٧.
- ٥١- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٦٠.
- ٥٢- حالي: حیات جاوید. اکادمی پنجاب. لاہور، طبعہ جدیدہ، ١٩٧٥، ص ٧٧
- ٥٣- معين احسن جذبی: مرجع سابق، ص. ٥٣.
- ٥٤- ولد السیر سید احمد خان في دہلي عام ١٨٨٧، وكان ليوه ميرتقي من مريدي شاه غلام علي صاحب الطريقة النقشبندية، وكان المسلمون في ذلك الوقت يعيشون حياة بقسة يخيم الياس على جنباتها، ومع ذلك كانت دہلي حيث تربي السیر سيد- تفص بمشاهير العلوم والفنون، بالرغم من تدهور الأحوال السياسية والاقتصادية والأخلاقية فيها، وتلقى السیر سيد تعليمه الأولى طبقاً للتقاليد القديمة، فقرأ القرآن الكريم والحديث النبوي، وحضر مجالس الوعظ التي كان السيد أحمد الشهيد يلقيها في المسجد الجامع، وقد أحدثت وقائع ثورة ١٨٥٧ م تقلباً في حياته، فقام بدراسة أوضاع المسلمين، وقرآن بين تقدم الإنجليز وتأخر المسلمين. وقد منحه الحكومة الإنجليزية لقب "SIR"، توفي عام ١٨٩٨م. (حالي: مرجع سابق، ص ٢٢، ٢٣، ومحمد إكرام: مرجع سابق، ص ٧٨ - ٧٩، وعبد القيوم: مرجع سابق، ص ٢٣ - ٢٤).
- ٥٥- عبد القيوم: مرجع سابق، ص ٢٧.
- ٥٦- محمد إكرام: موج كوثر، ص ٧٧.
- ٥٧- رولف بيترز: مرجع سابق، ص ٧٠.
- ٥٨- للمرجع السابق، ص ٧٢.
- ٥٩- حالي: مرجع سابق، ص ١٧٤٠ - ١٨٣.
- ٦٠- معين احسن جزبي: مرجع سابق، ص ٥٣ - ٥٥.
- ٦١- حالي: مرجع سابق، ص ٢٩٢.
- ٦٢- عبد القيوم: مرجع سابق، ص ٢٨.
- ٦٣- حالي: مرجع سابق، ص ٧٨ - ٧٩.

- ٦٤- السيد سيد أحمد خاں. مجموعة لكجور، سادهوره، ١٨٩٢، ص ١٦٨ - ٢٥٩
- ٦٥- السيد سيد أحمد خان أسيف، يغلث هند، دلهي، (د-ت)، ص ١٨
- ٦٦- حالي: مرجع سابق، ص ٨٢-٨٣
- ٦٧- المرجع السابق، ص ٨٥-٨٦.
- ٦٨- معين الدين عقيل مرجع سابق، ص ٢٨٧ - ٢٩١.
- ٦٩- المرجع السابق، ص ٣٢٠ - ٣٢١ وعيد الله مندهي: مرجع سابق، ص ١٠٥.
- ولد مولانا محمد قاسم ناقوتوي في قرية "لقوتا" في سهارنپور عام ١٢٤٨هـ / ١٨٣٢م، ودرس في مدارس دلهي الدينية، واشترك في الثورة وصره ٢٥ سنة، وكان قائدًا عامًا للجيش الذي أعده العلماء، وانتصر في بعض المواقع، ولقّى السلاح بعد سقوط دلهي حتى لا يبيتش الإنجليز به، واختفى ليظهر ويؤسس هذه المدرسة، وتوفي ١٢٩٧هـ / ٨٧٩م، ودُفن في ديونند (عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ص ٣٧).
- ٧٠- عبد الحليم النوي: مراكز المسلمين التطهية والثقافية والدينية في الهند. نيودلهي (د-ت) ص ١.
- ٧١- محمد علي ضناوي: كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث. القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٠٦ - ١٩١.
- ٧٢- مولانا رشيد أحمد كلجو هي: ولد في قرية كنجوه في سهارنپور عام ١٢٤٤هـ / ١٨٢٨م، ودرس في مدارس دلهي الدينية، وأخذ الطريقة الصوفية عن مولانا إبداد الله، ثم اشترك في الثورة، وسُجن ستة أشهر، ثم خرج ليشارك في تأسيس هذه المدرسة، وتوفي عام ١٢٢٣هـ = ٩٠٥م، ودُفن في كنجوه (عبد المنعم النمر: مرجع سابق ٣٨).
- ٧٣- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٣٢١. محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٢٠٧. أيضا: عبيد الله السندي: المرجع السابق، ص ١٥١
- ٧٤- معين الدين عقيل: المرجع السابق، ص ٣٢٩.
- ٧٥- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٢٠٨.
- ٧٦- عبد القويوم: مرجع سابق، ص ٤١.
- ٧٧- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ٨٨، وحالي: مرجع سابق، ص ٨٨-٩٨
- ٧٨- عبد القويوم: مرجع سابق، ص ٣٠.
- ٧٩- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٢٩١.
- ٨٠- المرجع السابق، ص ٧٧٤

- ٨١- المرجع السابق، ص ٧٥٣
- ٨٢- المرجع السابق، ص ٧٥٧
- ٨٣- حالي: كليات نظم حالي، مجلس ترقى أدب، لاهور ١٩٦٧، ٢/٢٧٩-٢٨٠
- ٨٤- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٣١٥
- ٨٥- رام بابو سكينه: تاريخ أدب اردو، غضنفر اكلمي، باكستان، ص ٤٦٩.
- ٨٦- معين الدين عقيل: مرجع سابق، ص ٣١٦.
- ٨٧- محمد إكرام: مرجع سابق، ص ١٨٩.
- ٨٨- رام بابو سكينه: مرجع سابق. ٤٧٢ - ٤٧٣.
- ٨٩- عباس محمود العقاد: محمد علي جناح، ص ٦٥
- ٩٠- عبد المنعم النمر: كفاح المسلمين في تحرير الهند. الهيئة المصرية العلمية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٦٢-١٦٣.
- ٩١- المرجع السابق، ص ١٧٣ - ١٧٥.
- ٩٢- عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ص ٢٠٦ وما بعدها.
- (*) كان في الهند عند التقسيم نحو ستمائة وخمسين إمارة كبيرة وصغيرة، يحكمها أمراء كبار وصغار مسلمون وهندوس، وكان أعظمها بلا شك- هي إمارة نظام حيدر آباد في جنوب الهند وكشمير في شمال الهند، ويحكمها أمراء مسلمون.
- وعند التقسيم وطبقا لخطة للورد مونتباتن الحاكم العام للهند حين التقسيم: "تعين أن يراعي الأمير حاكم الولاية عند انضمامه للهند لو باكستان مسألة التقسيم بين السكان ورغبات الشعب والوضع الجغرافي للولاية. وكان من المقرر طبقا لذلك أن تضم كل من إمارة حيدر آباد وكشمير إلى باكستان، ولكن ذلك لم يحدث؛ حيث استولت الهند على حيدر آباد وكشمير رغم الأغلبية المسلمة فيهما، ولا تزال كشمير منذ أكثر من خمسين عاما لا تجد حلا لها رغم مطالبة الأمم المتحدة بإجراء استفتاء لشعب كشمير المسلم ليختار الانضمام إلى الهند أو باكستان. ولم تستجب الهند لدعوة الأمم المتحدة، وقامت حرب بين الهند وباكستان عام ١٩٧٥ استولت بعدها باكستان على ثلث مساحة كشمير، وأقامت فيها ما يسمى "أزاد كشمي" أي كشمير الحرة، وتم ترسيم خط هذبة بين الهند وباكستان، ورغم ذلك تحدث منوشات حدودية كان آخرها قيام مجاهدي كشمير بالاستيلاء على مرتفعات كارجيل الاستراتيجية ١٩٩٩ بتخطيط من الجنرال بروير مشرف الرئيس الحالي لباكستان، ووقع عدد كبير من القتلى على الجانبين. وبعد استمرار الجهود الدبلوماسية واستمرار المصلحات اضطرت الهند في منتصف شهر مايو ٢٠٠١ إلى وقف إطلاق النار من جانب واحد؛ لكي تخفف

من خسارتها والضغوط الدلالية والدولية عليها، ثم قامت بدعوة الجنرال برويز مشرف لإجراء محادثات في نيودلهي لحل مشكلة كشمير بعد أن كانت رافضة لإثراك باكستان في مشكلة كشمير بدعوى أنها مشكلة داخلية لا دخل لبكستان فيها في حين أن مجاهدي كشمير يجنون العون والمساعدة المادية والعسكرية من باكستان.

(انظر: إحسان حق: مأساة كشمير المسلمة. الدار السعودية للنشر. ط ١. ١٩٧٠، ص ٦٧. وجمال الحفناوي: خطاب مجاهدي كشمير خلال أزمة كارجيل. حواية: "المتي في العالم"، من منشورات مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٦٢٣ - ٦٢٧).

٩٣- رشيد الدين خان: هوية المسلمون في الهند المعاصرة، صوت الشرق، القاهرة، فبراير، ١٩٩٨م، ص ٨.

٩٤- رشيد الدين خان: مرجع سابق، ص ٨.

Mushirul Hasan. Islam and Indian Nationalism. Manohar

Publishers. New Delhi. P. 77 - 78.

٩٥- رشيد الدين خان: مرجع سابق، ص ٨-٩.

Mushirul Hasan. OP. cit. P.80

٩٦- المسلمون في الهند، صوت الشرق، العدد: ٤١٤، القاهرة، ديسمبر، ١٩٩٩، ص ٨.

٩٧- راجندر برشاد: عند أئمة غاندي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٣٠.

٩٨- عبد المنعم النمر: مرجع سابق، ١٦٧، ص ١٦٨.

٩٩- شاهين اختر: حالة المسلمين في الهند، معهد الدراسات الإقليمية، إسلام آباد، ص ٨-٩.

١٠٠- المرجع السابق، ص ١١-١٢.

١٠١- المرجع السابق، ص ١٥.

١٠٢- يتبنى المعهد الدولي للدراسات المتطورة في نيودلهي (I-O-S) هذا الطرح، وقد قام مديره د. محمد منظور عالم بكتابه عدة كتب في هذا الصدد.

١٠٣- هيثم جلول: المسلمون في الهند. صوت الشرق. عدد ٤٢٠. القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٠، ص ٨.

١٠٤- المرجع السابق، ص ٨.

١٠٥- المرجع السابق، ص ٩.

١٠٦- عزيز أحمد: هندويك مين إسلامي كلج. ليجوكيستيل بيلسك هاوس. دلهي. ١٩٩١، ص ١٠٧.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- أمين (أحمد): ضحى الإسلام، الجزء الأول، ط١، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د.ت).
- أختر (شاهين): حالة المسلمين في الهند، معهد الدراسات الإقليمية ، إسلام آباد، ١٩٩٩.
- ١- آدم (علي): الهند والغرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)
- ٢- باهر (ظهر الدين): باهر نامه، ترجمة خان خاتن بيرم خان. بومباي. (د.ت).
- ٣- برشاد (راجندر): عند كنمي غاندي، بيروت، ١٩٨٣.
- ٤- البلاذري: فتوح البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- بيترز (رولف): الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، المعهد الهولندي للأثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٥- الحفناوي (جلال): خطاب مجاهدي كشمير خلال أزمة كارجيل، حواصة "أمتي في العالم"، من منشورات مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠.
- حقي (إحسان): مأساة كشمير المسلمة، الدار السعودية للنشر، الرياض، ١٩٧٠.
- خان (رشيد الدين): هبة المسلمين في الهند المعاصرة، صوت الشرق، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٦- الدهلوي (شاه ولي الله): حجة الله البالغة، طبعة بولاق، القاهرة (د.ت).
- الصاداتي (أحمد محمود): تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضاراتهم، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٥٧.
- ٧- الشهرستاني: الملل والنحل، طبعة بولاق، القاهرة، (د.ت).
- ضناوي (محمد علي): كبري الحركات الإسلامية في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٤.
- الظالم (محمد صالح جعفر): من الفقه الإسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧١.
- العبادي (مختار): دولة سلاطين الأكراد في الهند، المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢، القاهرة، ١٩٦٤.

- ٨- العقاد (عباس محمود): محمد علي جناح، دار الهلال، القاهرة (دب)
- لوبون (جوستاف): حضارات الهند، ترجمة علل زعير، دار إحياء الكتب العربية، ط١، القاهرة، ١٩٤٨.
- مصطفى (نادية محمود): العصر العثماني، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦.
- ٩- منظور (زين): لسان العرب، طبعة دار المعرف، القاهرة، (دت)
- مؤنس (حسين): الشرق الإسلامي في العصر الحديث، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨.
- الندوي (عبد الحلیم): مراكز المسلمين التعليمية والثقافية والدينية في الهند، نيودلهي، (دت).
- الندوي (محمد إسماعيل): تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، دار الفتح، بيروت، (دت).
- النمر (عبد المنعم): كفاح المسلمين في تحرير الهند. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.
- ٢٥- تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد للطباعة، القاهرة، ١٩٥٩

ثانياً: المصادر الأولية:

- ١- أحمد (عزيز): هندوباك مين إسلامي كلچر، ليجوكيشنل ببلشنك هاوس، دلهي، ١٩٩١.
- ٢- أحمد (قيام الدين): هندوستان مين وهاي تحريك كلكتا، ١٩٦٦.
- ٣- إكرام (محمد): موج كوثر، ادارت ثقافة إسلامية. لاهور، ط١، ١٩٧٥
- ٤- بدخشاني (مقبول الدين): تاريخ إيران، لاهور، ١٩٧١.
- ٥- جذبي (معين حسين): حالي كاميسامي شعور، ثينه لیب، لاهور، ١٩٦٣
- ٦- حالي (الطاف حسين): مسند حالي " جامعة پريس، دلهي، ١٩٤٤.
- ٧- كليات نظم حالي، مجلس ترقی ادب، لاهور، ١٩٦٧.
- ٨- حيات جاويد، اكادمي پنجاب، لاهور، ١٩٧٥.
- ٩- خان (سیر سيد أحمد): اسباب بغلوت هند، دلهي (د. ت)

- ١١- دى تلمسى (جارسان): مقالات جارسان دى تلمسى، حصه دوم (الترجمة الأردنية) النجمن ترقى اردو، پاكستان، ١٩٦٩.
- ١٢- رحمانى (عشرت): ١٨٥٧ كي مسلمان مجاهد، مكتبة معين الألب، ط١، لاهور، ١٩٧٤.
- ١٣- ساتبوي (محمد بكرام): حالي واكبر كا خصوصي مطالعه، لاهور، ١٩٧٥.
- ١٤- سكرينه (رام بابو): تاريخ ادب اردو، ضنفر اكلمي، پاكستان (د١)
- ١٥- عبد العزيز (شاه): قناري عزيزة، مطبعة مجتباي، دهلې، (د١)
- ١٦- عقيل (معين الدين): تحريك آزادي مين اردو كاحصه، النجمن ترقى اردو، كراچي، ١٩٧٦.
- ١٧- قنوسي (اعجاز الحق): تاريخ سنده، كراچي، ١٩٧٠.
- ١٨- عبد القیوم: حالي كي اردو نثر نكاري، مجلس ترقى ادب، ط١، لاهور، ١٩٦٤.
- ١٩- مهر (غلام رسول): قناره سوسنوں كي مجاهد، لاهور، ١٩٧١.
- ٢٠- ندوي (سيد ابو الحسن): سيرة سيد احمد شهيد، لكهنؤ، ١٩٤١.
- ٢١- ندوي (سيد سليمان): عرب و هند ك تطليقات، دار المصنفين، الهند، ١٩٣٧.
- ٢٢- ندوي (سيد ابو مظهر): مختصر تاريخ هند، ط٢، دار المصنفين، اعظم كره، ١٩٣٨.
- ٢٣- نظمي (خليف): شاه ولي الله كي سياسي مكتوبات، علي كره (د١).
- ٢٤- هنتر (وايم): هماري هند وسنكي مسلمان، ترجمة صادق حسين، لاهور، ١٩٦٢.

ثالثا: المصادر الإنجليزية:

- 1- Ahmed (Kholeq): Shah Wajullah and Indian Politics Bombay. 1973
- 2- Dunbar: A history of India From Earliest Times to Present day. London , 1963.
- 3- Elphinstone: History of India the Hindo and Mohamadan Periods , London , 1949.
- 4- foreland: A short History of India , second edition , London. 1944.
- 5- Mushirul Hasan: Islam and Indian Nationalism , Manohar Publishers. New Delhi. 1999.
- 6- Spear: Twilight of the Mughuls , Studies in Late Mughul cambridge London. 1951.

المسلمون في ألمانيا عبر محطات القرن الميلادي العشرين

أ. نبيل شبيب

مقدمة:

معطيات أساسية:

يتطلب استيعاب طبيعة الوجود الإسلامي في ألمانيا في الوقت الحاضر واستشراف الاحتمالات المستقبلية له، مراعاة جملة من الاعتبارات التي تشكل الأرضية التاريخية والفكرية والثقافية والمعيشية بألمانيا، فهي بمثابة معطيات أساسية للبحث في الموضوع، ولها دورها في تسجيل "لقطة انية" لوجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا، ورؤية الاتجاهات المحتملة لتطوره في المستقبل المنظور.. ومن هذه المعطيات بإيجاز:

١- معطيات تاريخية واستشرافية:

هي على الإجمال إيجابية إذا قورنت بلخرى أشد سلبية منها في إطار علاقات الإسلام والمسلمين تاريخيا مع بلدان أوروبية أخرى، كبريطانيا وفرنسا، أو قورنت بمعطيات العلاقات الراهنة مع هذين البلدين ومع الولايات المتحدة الأمريكية، وبالمنظور التاريخي الشامل ساهمت ميزات ألمانيا هنا في نوعية تأثير الدراسات الاستشرافية فيها بالمقارنة مع البلدان الغربية الأخرى. ومن المسير العثور في المطلقات الاستشرافية غير الألمانية على مثل ذلك الخط الإيجابي الواصل من عهد يوهان فولفجانج جوته، إلى عهد ريجرند هونكه ولنا ماري شيمل في الوقت الحاضر. إنما لا ينبغي الاستغراق في تقدير ذلك وإغفال أن القائمين على المعاهد الاستشرافية المعاصرة، يعتمدون منذ بضعة عقود وبسبب تأخر تكوّنها جامعيًا، على مصادر إنجليزية وفرنسية في الدرجة الأولى، وعلى المصادر القديمة مما كتبه المستشرقون في عهد السيطرة الكنسية على أوروبا، ولذا فنادرًا ما تميّزت المواقف المعاصرة لغالبية معاهد الاستشراق الألمانية الحالية وعبر العقود القليلة الماضية عن مواقف أمثاله في البلدان الغربية الأخرى، إنما بدلت منذ منتصف الثمانينيات بوادر أولية لتحول إيجابي محتمل، وواجه بعض المستشرقين "المنصفين" الألمان فريقًا من المستشرقين ومن الصحفيين والكتاب المغالين في مواقفهم العدائية وافتراءاتهم تجاه الإسلام، وبصورة عامة بدأ تيّار من المستشرقين "المجتدين" يظهر للعيان مقابل تيّار تقليدي متشدّد، كما تشهد المؤتمرات الدورية للمستشرقين، ويشهد تطوّر طرحهم لقضايا عدم إحصاف الإسلام والمسلمين في مناهج التدريس وفي

٢- معطيات دينية ومذهبية:

لئن كان للكنيسة والاستشراق دور كبير في التأثير على تكوين شخصية الفرد الألماني واسلوب تفكيره، لا سيما عبر تأثير المناهج المدرسية في العقود الماضية، فقد تميزت الشخصية الألمانية بإعطاء "الحرية الدينية" موقعا متقدما؛ نتيجة اعتبارات تاريخية صنعتها عوامل عديدة، منها الخبرات السلبية من الحروب الدينية الأوروبية وما دار منها على الأرض الألمانية كحرب الثلاثين عاما، علاوة على نشأة المذهب البروتستانتي المعارض للكاتوليكية والهيمنة المركزية للكنيسة في روما، يضاف إلى ذلك إفرات العدة الألمانية تحت عنوان النازية واليهود، فجميع ذلك أعطى العلمانية في نشأة ألمانيا الحديثة أرضية أخرى، تختلف عما ارتبط تاريخيا في فرنسا مثلاً بالثورة الدموية من جهة وغلبة انتشار المذهب الكاثوليكي من جهة أخرى، أو عما ارتبط في بريطانيا مثلاً آخر بتمرد الملكية نفسها على التبعية لكتيسة روما. ويبقى في الحصلة أن الأرضية المتوفرة في ألمانيا للحرية الدينية أرسخ نسبيا منها في بلدان غربية أخرى، وهو ما يعطي الوجود الإسلامي ميزات خاصة، ولكن هنا أيضا ينبغي رصد الإيجابيات المرتبطة بذلك والاستفادة منها، دون المبالغة في تقدير حجمها وحجم مغفلها في نطاق عوامل أخرى مضادة لها، مثل الميل الغربي عموما إلى فرض مضامين المصطلحات الغربية في المجالات الدينية، وكيفية فهمها والتعامل معها، على ما يصدره من أحكام ويمارسونه من مواقف وخطوات تجاه العقائد الأخرى، لا سيما الإسلام؛ وهو ما يتعكس في التعامل اليومي للفرد الألماني مع الإسلام والمسلمين، ابتداء بكلمة الإيمان نفسها عبر الاعتماد بها عما يقرره العقل والمنطق، وهو ما يشمل لسلوب فهمه للتفروض والواجبات في الإسلام، ولنتهاء بمشكلة المذاهب، واعتبارها تقسيمات حيث لا ينبغي اعتبارها كذلك، أي كما في نطاق العلاقة بين مذاهب السنة الأربعة، أو رفض اعتبارها "خارج نطاق الإسلام" حيث هي كذلك فعلا، أي كما في الحالات التي قررها علماء المسلمين بالنسبة إلى للقاديانية أو البهائية.

٣- معطيات الإطار الدستوري والقانوني:

من بين الحريات للشخصية العديدة التي يكتفلها الدستور والقانون، كحرية الفكر والتنقل والتعبير وغيرها، يمكن التركيز هنا على الحرية الدينية باعتبارها للعنصر المؤثر بصورة مباشرة على وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا، وهي مثبتة في الدستور الألماني ضمن عدد من المبادئ الأساسية التي يحظر الدستور تعديلها أو حذفها بأية غالبية، فهي بحكم الثوابت المطلقة، وجل ما ينشأ من مشكلات ترتبط بها، نلجم عن تفسير النصوص. ومجمل القوانين السارية المفعول لا يمثل عقبات كبرى بالنسبة إلى وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا، وإذا وجد أحيانا تناقض مباشر بين نص قانوني

وبصر إسلامي، فعالم ما يوجد معه مجال لاستثناء، يجبره القانون أو يبيحها الإسلام لإزالة التناقض أو تجاوزه رغم ذلك لا تخفى آثار التناقض في الواقع العملي لحياة المسلمين في ألمانيا، فإذا استثنينا من الحديث في هذا التمهيد للعصر السياسي أو لا، وعناصر العداء المقصود من جهة والجهل من جهة أخرى ثانياً، يبقى أن أهم الأسباب الكامنة وراء التناقضات ذات الصبغة القانونية - حتى وإن وصلت محاولات الحسم فيها إلى المحكمة الدستورية العليا التي تعلق كلمتها على سائر السلطات الأخرى - هو أن الفرد الألماني، بغض النظر عن تصوره الدينية والسياسية، أو موقعه في منصب التشريع القانوني أو الفصل القضائي أو الحسم السياسي، قد نشأ من الأصل - والحديث هنا عن غير الألمان المسلمين بطبيعة الحال - نشأً تاريخية وفكرية واجتماعية وتعليمية، تعطي تطبيقه لمبدأ الحرية الدينية، في التفاصيل المعيشية ومبادئها اليومية صورة لا تتسم بالضرورة مع نظرة المسلم المعتزم إلى دينه وإلى الحرية الدينية، التي يكفلها الإسلام وتكفلها لمواثيق العالمية الوضعية في الأصل.

٤ - المعطيات السياسية والاجتماعية:

هي عنصر حاسم رغم أن سيادة القضاء والقانون تضع حولها سياجاً يخفف إمكانات استقلالها سلبياً، وهذا ما يحتاج للوجود الإسلامي بألمانيا إلى أخذه بعين الاعتبار والاهتمام به في المرحلة الراهنة بصورة خاصة، فقد يزول تناقض قانوني مثلاً، ولا يسقط ما ترتب عليه من نتائج سلبية، وذلك تحت تأثير العامل السياسي أو الاجتماعي، ولا تنفصل المعطيات السياسية في ألمانيا عن تأثير العوامل الحديثة التي ازداد حجم تأثيرها ودورها بفعل التطورات الحديثة، سواء السياسية المباشرة كسقوط نظام الاستقطاب الثنائي، أو غير المباشرة كمفعول تفتيت عالم الاتصالات ونقل المعلومات، أو ما أصبح له مفعول المحرك للدافع وأثر الهيمنة المتنامية؛ وبالتالي بات مصدر التأثير الأكبر على القرار السياسي والتطور الاجتماعي والمفعول التطبيقي للتشريع القانوني، والمقصود هنا هو العنصر المادي الذي يمثل العمود الفقري لما تنتشر وصفه بظاهرة العولمة، وإبراهيمات "صراع بين الحضارات" قد تغلب تحت تأثير ارتباط مراكز صنع القرار بأنصار ذلك الصراع، على محاولات دفع الأخطار عن طريق حوار متوازن هادف.

إجمالاً يمكن تعداد المعالم الكبرى للأرضية التي نشأ وتطور عليها وجود الإسلام والمسلمين في القرن الميلادي العشرين تحت عناوين:

١ - معطيات تاريخية حيالية نسبياً على صعيد ألمانيا في إطار ما ورث المجتمع الغربي عن العهد الكنسي والاستشراقي صوماً

٢ - قلة من المسلمين ذوي الأصل الألماني، وولحدوث العمل من فئات شديدة الفقر، بضلة الثقافة، في مجتمع بخطو خطوات سريعة نحو لقمة اقتصاديا

٣ - تأثير التطورات السياسية، الأقتصادية والعالمية وفي المنطقة الإسلامية، وقد بدلت بالتهيار أو إسقاط آخر أشكال الخلافة الإسلامية، ومرت بصراعات عديدة كان التوجه الإسلامي جزءاً منها باستمرار، ووصلت إلى حقبة "العولمة"، المترامنة مع ازدياد "الصحة الإسلامية" انتشاراً واستقراراً، لتواجه في مطلع القرن الواحد والعشرين أول أزماتها الكبرى.

محاور البحث:

ليس مجهولاً أنّ الوجود الإسلامي في الغرب عموماً قد حظي باهتمام تزايد في الآونة الأخيرة، لأسباب ودوافع مختلفة، وانعكس الاهتمام في ظهور عدد كبير من الدراسات والبحوث ونشر العديد من المقالات والكتب، وتبقى ملاحظات عامة عن بعض الإيجابيات وبعض السلبيات في المنشور حتى الآن، في حدود ما وصل إليه اطلاع كاتب هذه السطور، ودون الخوض في التفاصيل، ومن ذلك :

١- كثير مما نشر مؤخراً بأقلام إسلامية، ركز على جانب معين فرضته أحداث الساعة، مثل دور المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، أو التحرك السياسي للمسلمين في بريطانيا، أو التنظيمات الإسلامية على ضوء مشكلات الحجاب في فرنسا.. وغالباً ما تناول ذلك بعض الظواهر والنتائج وحتى المشكلات الآتية، بينما يحتاج الوجود الإسلامي في الغرب عموماً، وفي ألمانيا - حيث يهيمن منسوب الدراسات بسبب اللغة على كل حال- إلى بحوث "أساسية" تتناول قضية نشأة الوجود الإسلامي وتطوره وواقعه من حيث الأساس، كما ونوعية، وفي الميادين المختلفة، الفكرية والأدبية والاجتماعية علاوة على السياسية والاقتصادية أو ما يمكن وصفه بالدينية المحضة.

٢- كثير من الدراسات المنشورة عن المسلمين في الغرب، وضعها أصحابها -جزاهم الله خيراً- من منظور إسلامي، ولكن لا يتطابق ذلك دوماً مع المنظور الإسلامي لواقع أصحاب العلاقة بتلك الدراسات، من المقيمين مباشرة في ديار الغرب في الوقت الحاضر؛ وهو ما يضعف القيمة النظرية للمضمون من الناحية المنهجية المحضة للبحث العلمي، كما يضعف المفعول العملي المرجو من البحث، فلا غنى عن الربط بين صاحب الدراسة، ومبادئها الموضوعية، والنتائج المستخلصة، ومواقع التطبيق والاستفادة منها.

٣- تطلعت بعض الدراسات من صور نمطية عن الإسلام والمسلمين في الغرب سلبية أو إيجابية سيان- وهي صحيحة.. ولكن في فترة زمنية سابقة، أو في بلد غربي آخر، فالتغيرات الحاصلة في البلدان الغربية وعالمياً، باتت أسرع بكثير من البقاء في حدود تلك الصور النمطية، لا سيما إذا انطلق صاحب الدراسة من فترة وجوده هو في الغرب سابقاً لوضع سنوات بقصد الدراسة أو العمل، ثم لم يتابع خبرته المكتسبة آنذاك بمقتضيات ما صنعتها ظروف ومتغيرات جديدة. ويعني ذلك

الحاجة إلى دراسات "متطورة"، بمعنى عدم إغلاقها بنتائج يتم التوصل إليها من رواية نظر معينة، أو في نطاق فترة ومنية محددة، بل ينبغي اعتبار الدراسات حلقات متتابعة ومتكاملة في مسلسل يضاف إليه الجديد في كل حين؛ وهو ما لا يمكن توفيره دون اعتماد معاهد ومراكز تكتسب مكانتها من خلال إنجازها وتصبح بمثابة المراجع لسواها، فتضيف المتطور إلى ما اجتمع لديها ولدى سواها بصورة متجددة .

٤- توجد دراسات فكرية على مستوى علمي منهجي وتوفر أرضية نظرية كبيرة الفائدة، عن طبيعة تكوين التجمعات البشرية الإسلامية خارج حدود البلدان الإسلامية، وعن طبيعة ما ينبغي أن تكون عليه علاقاتها بالمجتمعات التي توجد فيها، وهل تكون علاقة جالية، أم أقلية، أم اندماجية، أم تغييرية. ويبقى من الأهمية بمكان ربط هذه الأرضية النظرية بالواقع العلمي؛ وهو ما يستحيل تحقيقه دون مراعاة عدد من العناصر في وقت واحد، أولها مثلا التواصل ما بين العاملين في هذا الميدان داخل نطاق البلدان الإسلامية، وكذلك تواصلهم مع العاملين في هذا الميدان أو ذوي العلاقة المباشرة به من المسلمين خارج البلدان الإسلامية، وثانيها مثلا آخر إيجاد الأسلوب المناسب لإسقاط الجانب النظري على الواقع العملي في بلد معين، بما يأخذ بالاعتبار خصوصيات ذلك البلد، فمع سريان مفعول بعض النتائج العامة لتلك الدراسات على سائر المسلمين وتجمعاتهم، يبقى أن فعالية أخذها بعين الاعتبار رهن بربطها بالتفاصيل الإضافية التي يتميز بها وجود الإسلام والمسلمين في كل بلد على حدة.

هذه الملاحظات العامة، كاملة على سواها، لا يمكن أخذها جميعا بعين الاعتبار في هذا البحث الموجز المحدود حجما وهدفا، إنما تستهدف بيان الإطار العام الذي يمكن وضع الفقرات التالية في نطاق الاحتياجات الأوسع نطاقا، وسنكرر هذه الفقرات حول أربعة محاور رئيسية:

- نظرة تاريخية وتطور وجود المسلمين في ألمانيا من جالية واثنين إلى فئة من المجتمع الحالي..

- منظور ألمانيا وسكانها غير المسلمين إلى وجود المسلمين فيها ومؤثرات ذلك عبر هياكل بنيتها كقولة ومجتمع -

- وجود المسلمين في ألمانيا من منظور المسلمين أنفسهم، على ضوء تنوع فئاتهم ونظراتهم إلى دورهم في ألمانيا -

- المؤشرات المستقبلية عبر استشراف ما يمكن أن يكون عليه وضع الإسلام والمسلمين في ألمانيا في المستقبل المنظور -

كلمة في المصادر :

الاعتماد الرئيسي في هذا البحث على المصادر الألمانية، من ذلك مصادر رسمية، وأخرى كندية، وأخرى بأقلام المسلمين في ألمانيا، رغم أننا نجد في هذا الإطار ألقاما يصعب القول إن ارتباط أصحابها بالهينات الكنسية والرسمية يقف عند حدود الحوار والتعاون، فالاستشهاد بمصدر لا يعني "تقريبه" ما لم يرد ذلك نصًا. وما تزال مكتبة الأعلام الإسلامية بالألمانية ضعيفة عموماً، في مختلف الميادين وليس فيما يخص وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا فقط، وما يوجد حالياً من كتابات لا يعالج قضية هذا الوجود الإسلامي البشري والفكري والاجتماعي والاقتصادي داخل نطق المجتمع الألماني، إنما يتناول بعض المشكلات الفرعية، أو يسعى لتوفير بعض المراجع للمسلمين الناطقين بالألمانية لمعرفة دينهم باللغة الألمانية مباشرة.

ويوجد بعض الكتب والدراسات والبحوث بالعربية تتناول موضوع المسلمين في ألمانيا، ولكن يغلب عليها أحد أمرين، أنها تصنع ذلك في إطار دراسة أشمل عن المسلمين في الغرب، فلا تحتوي بصدد هذا الموضوع ما يتجاوز حدود التعميم إلا نادراً، أو يكون كتابتها نفسها من غير المقيمين في ألمانيا، وربما عرفها في زيارات عابرة، أو أنه يقيس وجود المسلمين في المجتمع الألماني على ما قد عايشه هو على وجه الاحتمال في مجتمع غربي آخر لبضع سنوات. ويوجد للأسف أيضاً بعض من يطرح قضية المسلمين في ألمانيا أو في الغرب عموماً، ولكن من زاوية "لقد على إنقاذ أولئك المسلمين مما هم فيه.. أو مما سقطوا فيه"، وإذ به يحدد المشكلة والدواء، دون تشخيص حالة من اعتبره "مريضاً" أصلاً!..

أما للدراسات والبحوث التي قام بها المسلمون في ألمانيا -وشارك كاتب هذه السطور في بعضها- فكان غالبها على مستوى طلابي في إطار النشاط الإسلامي عموماً، ولا يرقى إلى مستوى دراسات مرجعية، ولا يزعم هذا البحث لنفسه ذلك لو أن يكون "نواة" لهذا الغرض، وإن سعى إلى بعض التحقيق والتوثيق وشيء من التفصيل. وسيتبقى من الضروري قطعاً أن تتحرك الجهات القادرة على توفير أسباب كافية للقيام بدراسات ميدانية ومنهجية، أشمل وأوفى بالغرض، وهذا أول ما يُنتظر من المنظمات الإسلامية "العريقة" في ألمانيا من ناحية "الفترة الزمنية"، ولكن لا تزال اهتماماتها بعيدة عن إيجاد "مراكز بحوث"، ولقلة المتوفر لها من إمكانيات وطاقات يجري صرفه في ميادين أخرى. ولكن المسلمين في ألمانيا أصبحوا يحتاجون إلى "دراسات تأسيسية" ومنهجية لوجودهم ومستقبلهم في هذه البلاد، أكثر من أي وقت مضى، وهذا ما يراود تأكيد في ختام هذا البحث، إنَّما يؤكد هذا التنويه الفاتح وجود مصادر مضمونة وكافية عن المسلمين في ألمانيا حالياً، ليس باعتبارهم فئة من المجتمع، فقط، بل حتى في نطاق "الإحصاء الكمي" الدقيق والمعتد في بلد من المعروف أنه يضع كلمة "النظام" و"الإتقان" على رأس مزاياه.

ربما بدأ هذا القصور أو النقص يزول تدريجياً، فقد بدأ ينتشر الشعور بين عامة الألمان وفي

الأساط المعنوية منهم، بالحاجة إلى ما يكفي من معلومات ومصادر ومراجع عن الإسلام والمسلمين في ألمانيا. إنما نطلق في هذا البحث من الوضع الحاضر، ويبدو عموماً أن "المصادر الرسمية" هي الأضمن، ولكن يصعب القول بذلك دون تحفظ. ولا بدّ لبيان ذلك من ملاحظة هامشية ما بين السطور:

عندما يزعم كاتب أو صحفي من أصحاب التوجّه الإسلامي، أن الجهات الرسمية وحتى الجامعية والعلمية في الدول الغربية، تنشر عن المسلمين عموماً ودخل الدول الغربية على وجه التخصيص أرقاماً ومعلومات خاطئة، يجد نفسه غالباً موضع الاتهام، بفكر المؤامرة أو ما شابه ذلك، من جانب المعجبين بالمنهج العلمي في البحث كما يطبقه الغرب. مع ذلك يزعم كاتب هذا السطور أن هذا يسري على تعامل الجهات الألمانية المعنية مع المسلمين في ألمانيا، وهو - إذا استثنينا احتمال الإهمال غير المقصود - تعاملٌ يَشم في الدرجة الأولى بالتهويل من شأن نموذهم العددي، لا سيما ذوي الأصل الألماني منهم، وبالتهويل من شأن مَنْ تتحرف بهم الطريق، وعلى وجه التخصيص غير ذوي الأصل الألماني؛ فيتجهون توجّهاً متطرفاً، سياسياً أو اجتماعياً.

ولهذا التشكيك في مدى صحة المصادر الغربية عن المسلمين لأسبابه، وتظهر عند متابعة تلك المصادر مع المقارنة وعدم التسليم بما فيها مباشرة، لمجرد أنها تحمل اسم معهد معين أو باحث معروف، والأصل هو التحقق، لا سيما في قضية يجري الحديث عنها بغير أقدام أصحاب الشأن المباشر فيها، ولا يمكن تبرئة الأقلام المعنية على الأقل من تآثرها سلباً بتصوّرات معينة صنعها التاريخ والواقع المعاصر معاً، إن لم نقل بنوايا سلبية محدّدة.

وكمثال على المقصود بهذه الملاحظة.. يمكن أن نتذكر كيف كان الكاتب المسلم إذا أراد التحقق من معلوماته، أو إقناع القارئ المسلم بها، اعتمد على المصادر الغربية، وربما شكّ في صحة المصادر الإسلامية في متابعة أوضاع المسلمين، في بلبلان مثلاً.. ولقد ظهر بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، أن عدد المسلمين كان أكثر بكثير من خمسة ملايين مسلم، وهو الرقم الذي كانت تذكره مصادر إسلامية كالمرزخ الأستاذ محمود شاكر، وليس أقل من مليون ونصف المليون مسلم، كما كانت تذكر سائر المصادر الغربية المرموقة والمعتمدة، ومنها بالنسبة إلى ألمانيا دور نشر موسوعي مايرس و بروكهافس الألمانيّين.

الأمثلة كثيرة وتبين لنا عند طرح قضايا المسلمين في الغرب، ضرورة رفع مستوى الثقة بأنفسنا ومصادرنا إلى جانب التوثق من معلوماتنا، كما أنّ علينا ألاّ نسلم بتوفر "الموضوعية والمنهجية" في المصادر العلمية وشبه العلمية في الغرب هكذا دون تمحيص. ويبقى في التمهيد لهذا البحث السؤال مطروحاً: هل يمكن الاعتماد على المصادر الإحصائية وغير الإحصائية الألمانية فيما يتعلق بالمسلمين، دون تردد أو دون تمحيص؟..

ربما أكتدت الدراسات وللمتابعات الخاصة خلال إقامة طويلة في ألمانيا، أن عدد المسلمين بات يربو على أربعة ملايين أو خمسة في المائة من السكان في الوقت الحاضر، ويمكن الوصول إلى هذا الرقم بعملية حسابية مضمّنة، إتما لا يمكن العثور على هذا الرقم بصورة واضحة مباشرة في أي مصدر رسمي أو شبه رسمي ألماني، كذلك فمن المؤكد من المعاشة المباشرة حاليا والمعاشة المباشرة عبر عقود سابقة، أن عدد ذوي الأصل الألماني من المسلمين ومن مختلف الأعمار لا سيما في سن الشباب، أصبح ينمو "شهرتيا" وليس سفيوتا فقط نموا مطّردا، ولّته تجاوز في هذه الأثناء خمسمائة ألف، بينما لا تصل المصادر الرسمية الألمانية إلى ثلث هذا الرقم.

رغم ذلك.. طالما لم تتوفر مصادر يمكن الاستناد إلى محتوياتها منهجيا وبدرجة كافية، لا بدّ من اعتماد المتوفر، لا سيما من جانب جهات رسمية، حتى وهي تقول إن كثيرا مما تورده عبارة عن "تقديرات" فحسب. ثم لا بدّ من عملية "عوبلة" تستند إلى الخبرة الشخصية مع القضايا المتعلقة بوجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا من خلال إقامة تجاوزت ٣٥ عاما؛ وبالتالي سيتم اعتماد المصادر المتوفرة من حيث بعض التفاصيل، والتمحيص في بعضها قدر الإمكان، والتركّز عن اعتماد قسم منها وإن اتخذ صيغة للتأكيد. وعند اختلاف المصادر المتوفرة، سيُعمد في المقارنة بينها في الدرجة الأولى على ما ورد في نص معلومات رسمية صادرة عن الحكومة الألمانية، جوابا على أسئلة محددة من جانب عدد من نواب المعارضة، حول المسلمين في ألمانيا وأوضاعهم بالتفصيل، وهو نص منشور في ٩٢ صفحة من قطع الآلة الكاتبة، عنوانه "النشرة رقم ٤٣٠/١٤"، من الدورة الرابعة عشرة (الحالية) للمجلس النيابي في برلين، وقد صدر مكتوبا بتاريخ ١٨/١/٢٠٠٠ م. وسنذكر في الهوامش تحت عنوان "النشرة الحكومية".

والله من وراء القصد ...

نبذة عن ألمانيا

يُورَخ الألمان لأنفسهم بدايات نشأتهم كشعب قبل ألف عام تقريباً، من اندماج عدد من القبائل والقبائل، فهم ينحدرون من قبائل الفرنجة والبالارين والشوابيين والميسون وغيرهم وسط أوروبا، ولا يزال بعض الولايات الألمانية يحمل أسماء تلك القبائل إلى اليوم، كولاية بافاريا وولاية ساكسونيا السفلى. وأول ما ظهرت كلمة "ألماني" كان في القرن الثامن الميلادي لوصف اللغة التي تحدث بها السكان في شرق مملكة الفرنجة في عهد "كلر الأكبر" المعروف باسمه الفرنسي "شارلمان". ومنذ تلك الفترة تقريباً بدأ يثبت شكل الحدود الغربية للأرض التابعة لألمانيا اليوم، على النقيض من الحدود الشرقية التي بقيت موضع تدخل ونزاع على امتداد القرون الماضية مع الشعوب "السلافية".

وأول ما تذكر للألمان دولة في التاريخ دولة كونراد الأول الذي تولى الحكم عام ٩١١ م في شرق مملكة الفرنجة، ثم ازداد استقلال هذا "الجزء الشرقي" من مملكة الفرنجة ويُعرف باسم الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الألمانية، وبدأت تتردد الكلمة الألمانية "الرايخ" وتعني المملكة في وصف تلك الدولة، التي لم تكن لها الموصفات التقليدية المعروفة اليوم للدولة من حيث الاستقرار بعاصمة وحدود وحكم مركزي، إلا في فترات متقطعة وعلى حسب تقلبات الصراع مع سلطة الكنيسة الكاثوليكية في روما. وفي هذه الأثناء كانت قد تحولت الحروب القبلية المتواصلة في أوروبا عموماً إلى حروب دينية ووطنية طاحنة طويلة الأمد ثم إلى حروب قومية عنصرية وتوسعية، وكان آخرها قبل ظهور الدولة الألمانية حديثاً، الحروب التي شنتها "الثورة الفرنسية" في عهد نابليون بونابرت، ومع هزيمته وانعقاد مؤتمر فيينا (١٨١٤/١٨١٥ م) قام الاتحاد الألماني، ولكن بقي مفكك الأوصال ضعيف الترابط بين إمارته ودوقيته، حتى ظهر أوتو فون بيسمارك في إمارة "بروسيا" والذي عظم نفوذه داخلها بالانتصارات العسكرية على الدول المجاورة، وأخيراً الانتصار على فرنسا والوصول إلى باريس، وهناك في الفرساي تمّ تنصيب الملك البروسي "فيلهلم الأول" قيصر على ألمانيا عام ١٨٧١ م، وهو ما يعتبر يوم ميلاد الوحدة الألمانية الأولى وولادة الدولة بالمعنى الحديث للكلمة. وقد سقطت الدولة القيصرية عبر الحرب العالمية الأولى فنشأت جمهورية فايمار، ثم سقطت الدولة النازية عبر الحرب العالمية الثانية ونشأت الدولتان الألمانيان، الشيوعية في الشرق والرأسمالية في الغرب، حتى انهار المعسكر الشرقي وتمّ توحيد ألمانيا مجدداً عام ١٩٩٠ م^(١).

هذه النبذة التاريخية الشديدة الاختصار تؤكد ضعف تعليقات شائعة في دراسة الأوضاع الحديثة

الرافضة للتعامل مع الأجانب في ألمانيا بمن فيهم المسلمون؛ باعتبار أن غالبيتهم لا تنتمي إلى "الأصل الألماني" بغض النظر عن الجنسية التي يحملونها، إذ يقول بعض تلك التعليقات إن ظاهرة الاعتداء على الأجانب كامنة في أن الشعب الألماني الآري الأصل، نقي السلالة، وبالتالي عنصري النزعة لهذا السبب، وهو انطباع عام خلقته حقبة الحكم النازي أو صنعه أسلوب للتعامل السائد حتى اليوم مع تلك الحقبة، ربّما لنفي وجود أسباب أخرى من وراء ملاحقة اليهود، إنما تبقى الروح العنصرية الحالية والتي يواجه المسلمون مع سواهم بعض آثارها السلبية ظاهرة موجودة، في ألمانيا وفي الغرب عموما، ولها جذور أخرى لا علاقة لها بتاريخ السلالات البشرية.

إجمالاً يؤكد تاريخ الألمان أنهم كانوا -ولا يزالون- من أكثر الشعوب الأوروبية ترحالاً وهجرة وانتماءً عرقياً مع سواهم، وكذلك استقبالا للمهاجرين الذين انضموا بدورهم في بوتقة المجتمع الألماني، فطوال فترة ألف عام سابقة، وفي ظل التطورات العسكرية والسياسية على الأرض الألمانية والأوروبية، لم تنقطع موجات الهجرة في سائر الاتجاهات. ومعروف أنه يوجد إلى الآن الملايين من ذوي الأصل الألماني ما بين شرق أوروبا ووسط آسيا، كما أن ربع سكان الولايات المتحدة الأمريكية هم من ذوي الأصول الألمانية، كذلك فقد تداخلت موجات الهجرة على الأرض الألمانية من الغرب في عهد الفرنجة والرومان. وبقيت تسري على منطقة للشرق حتى الحرب العالمية الثانية.

احتكاكات تاريخية مع الإسلام

يصعب الجزم بصحة القصة المشهورة التي تتناولها كتب التاريخ والروايات العربية الحديثة عن أول احتكاك للألمان بالإسلام، وأنه كان في الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي، في عهد هارون الرشيد في بغداد، وشارلمان في آخن على ملئى الحدود الألمانية-البلجيكية-الهولندية. وهي على أي حال قصة منقولة عن مصادر غربية، ولا يوجد ما يؤكد في مصادر التاريخ العربية رغم ما كانت تورده من تفاصيل في تلك الحقبة. وربما كان نشر صورة مشوهة عن الرشيد وعصره مقصودا حيث كان التاريخ مرتبطا بسيطرة الكنيسة في أوروبا عبر العصور الوسطى، وما نشر آنذاك هو المصدر الرئيسي للروايات الحالية، بما فيها ما تذكره وسائل الإعلام الغربية حاليا عندما تشير إلى تلك القصة فترغم أن الخليفة العباسي هارون الرشيد أراد التحالف مع شارلمان ضد الأمويين في الأندلس؛ وهو تصور يتناقض مباشرة مع معطيات موازين القوى في تلك الحقبة التاريخية، ومع تعاطي الرشيد سياسياً مع الدولة الأندلسية الأموية آنذاك. على أن المستشرق المعروفة زيجريد هونكه من بون تعطي صورة أخرى للحدث التاريخي عندما تؤكد من جهة للرواية الغربية عن تعجب شارلمان ومجالسهم من الساعة المهددة إليه، رغم عدم ذكرها في مصادر عربية، ولكن تتحدث من جهة أخرى عن محاولات لم تصدر عن هارون الرشيد، بل عن مبعوثي شارلمان

إلى ولاية تابعين لهارون الرشيد في "أفريقية"؛ لكسب نصرتهم ودعمه ضد الأمويين في الأندلس، وقد عجز من قبل عن الاقتحام ثرغوثه بعد حصارها (٢)

بذا تجاوزنا تلك الفترة من العهد العباسي وحقبة الحروب الصليبية التي كان للإمارات الألمانية القديمة مشاركتها فيها كسواها، يبدو أن الاحتكاكات المباشرة الأولى -وليس الدراسات والبحوث- مع الإسلام ومع وجود مسلمين على الأرض الألمانية والتي بلغ ذكرها كتب التاريخ، كانت قبل ثلاثة قرون ونصف، وربما وجب على القادرين من مسلمي ألمانيا حاليا أن يعكفوا على دراسات موثقة لتاريخ مطلع وجودهم وجنوره وتطوره في ألمانيا، لا سيما في حقبة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. أما هذه الفقرة من البحث فتقتصر على إجمال الخطوط الرئيسية العامة لمعالم تطور الأرضية التاريخية في تلك الحقبة، والتي قام عليها وجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا لاحقا أي عبر محطات القرن الميلادي العشرين.

في تلك الفترة، قبل ما يتراوح بين قرنين وثلاثة قرون، كانت البدايات الأولى لانتشار الإسلام في ألمانيا، وهو ما انعكس في وفرة الحديث التاريخي منذ ذلك الحين عن الوجود الإسلامي في ألمانيا، أفرادا، ومصليات، ومسجدا كبيرا، ومقبرة إسلامية، فضلا عن مواقف متميزة تجاه الإسلام والمسلمين، على المستوى الأدبي والفكري، وعلى مستوى سياسي رسمي أيضا في أكثر من سلطة ألمانية، بما فيها أعلى السلطات في "بروسيا" التي كانت كبرى إمارات المنطقة التي توحدت فيما بعد باسم "القيصرية الألمانية".

على أي حال ينسجم القول بانتشار الوجود الإسلامي في تلك الفترة المبكرة مع ما هو معروف تاريخيا بصدد كثافة العلاقات المباشرة لأهل المنطقة الألمانية ودولياتها مع العثمانيين والنتار، وهي علاقات لم تقتصر على الجانب العسكري، وإن بدأ التاريخ لها بالمسؤول الذي بقى مفتوحا حتى الآن عن مصير "الألوف" من الأسرى العثمانيين من حقبة تاريخية سابقة (١٦٨٦ - ١٦٩٨ م)؛ إذ لم يُعرف ما حل بهم لاحقا، ولثابت أنهم لم يرجعوا إلى الدولة العثمانية، ورجح المستشرق الألماني "لوتو شبيس" من بون، وفق دراسة نشرها عام ١٩٦٤ م، أنهم احتفظوا النصرانية وذبوا في الإمارات الألمانية لذلك، ولكن بروفسور شبيس لم يقل بوجود أدلة تثبت ذلك، كذلك لا توجد معلومات موثقة عن الاحتمال الآخر، وهو بقاء فريق منهم على دينه على الأغلب بعد أن أطلق سراحهم ولم يعودوا أو لم يُسمح لهم بالعودة إلى الدولة العثمانية (٤).

ويتجند ذكر وجود المسلمين في الإمارات الألمانية، في إطار حديث المصادر التاريخية عن عهد الملك البروسي فريدريش فيلهلم الأول، الذي وصل إلى السلطة عام ١٧٣١م، وقد أبدى -بعد انتشار البروتستانتية في ألمانيا على حساب الكاثوليكية- استعدادا أكبر لحماية "الحرية الدينية"، وتذكر روايات تاريخية أن وجود مسلمين في الجيش البروسي باسم فرقة "الفرمان السود" بدأ منذ عام

١٧٤٥م، ثم تشكلت "فرقة البوشناق" العسكرية عام ١٧٦٢م، وهي التي أقام فريدرش فيلهلم الأول "قاعة للصلاة" في بوتسدام من أجل أفرادها، كذلك ضمت قوات الملك البروسي فريدرش فيلهلم الثالث فرقة عسكرية باسم "تولوشي" وتعني بالتتارية: الزملاء- وعُرفت لاحقاً باسم "أوغلاني" - أي: أولاد الذوات- وبقيت هذه الفرقة قائمة حتى عام ١٩١٩م، ثم انتهت وجودها بعد الحرب العالمية الأولى، وبلغ عدد أفرادها عند حلها ١٢٢٠ مسلم و ١٠٠ نصرتي. وتذكر المصادر الألمانية روايات عديدة لتفسير ظهور ألوف المسلمين في الجيش البروسي، منها مثلاً الحديث عن لجوء عدد من المجتدين المسلمين في الجيش الروسي القيصري آنذاك، إلى الدولة البروسية ذات العلاقات الودية مع الدولة العثمانية، بعد أن تردد في موسكو عام ١٧٦٠م أن الدولة العثمانية تخطط للحرب ضد روسيا القيصرية^(٥).

ولا يصح الاقتصاد على منظور "الجانب العسكري" في متابعة الوجود الإسلامي في ألمانيا في تلك الحقبة، ولا ريب أن أعداداً كبيرة من المسلمين للقادمين من "الشرق" عبر عشرات السفين من الصراع العثماني-الروسي، والحملات الروسية المتوالية لغزو تركستان وقفقاسيا، قد وصلت إلى أرض ألمانيا واستقرت في ميادين الحياة الأخرى، وليس في "الجيش" فقط، وهذا ما يحتاج الجزم فيه إلى دراسات منهجية كافية بطبيعة الحال، إنما يوجد ما يكفي من الإشارات إليه، فقد كانت المواقف الإيجابية تجاه الإسلام والمسلمين في تلك الفترة من تاريخ ألمانيا والألمان، أوسع نطاقاً بكثير من العلاقات العسكرية والسياسية المحضة، ولعل الاحتكاك المباشر عبر هذه العلاقات لعب دوره، ولكن إلى جانب عوامل أخرى في الميادين الفكرية والثقافية، وهو ما لم ينعكس في الدراسات الاستشراقية فقط، بل تمكن أيضاً في كثير من الكتابات الأدبية والشعرية، وفي الثروة اللغوية، وفي بعض ميادين الحياة الاجتماعية، وهو ما انتشر بعد الحروب الصليبية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، بعد الحروب الصليبية، وبلغ ذروته مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي^(٦)، ويرمز إليه من المنظور الإسلامي موقف كبير الأدباء الألمان عبر التاريخ، يوهان فولفجانج جوته (١٧٤٩-١٨٣٢م)، صاحب "الديوان الشرقي" (أو الديوان الشرقي-الغربي) الذي ذاعت شهرته عند المسلمين^(٧).

لقد كان للوجود الإسلامي في ألمانيا منذ زمن طويل مظاهر متعددة الميادين والأشكال، فمن المفيد إذن الإحاطة بتلك المراحل التاريخية القديمة، وعدم الاكتفاء بأخر مرحلة تاريخية، وهو ما يلاحظ على بعض المصادر العربية القليلة المتوفرة عن هذا الموضوع؛ إذ لا تذكر شيئاً عن المسلمين في ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى^(٨)، مع أن أول مسجد عرفته ألمانيا أقيم في مدينة "شليسينجن" في جنوب البلاد بين عامي ١٧٨٠ و ١٧٨٥م بأمر من الدوق كارل تيودور، وعُرف بالمسجد الأحمر، كذلك فإن مقبرة إسلامية لا يزال يملكها المسلمون في ألمانيا إلى الآن وتعرف

بالمقبرة التركية، كانت قد أقيمت في برلين بأمر من الملك فريدريش فيلهلم الثالث عام ١٧٩٨م، عقب وفاة المبعوث العثماني علي عزيز أغندي في برلين، ونقلت عام ١٨٦٦م إلى مكان قريب من موقعها الأصلي^(١). ويشهد ذلك على مدى انتماج مختلف العوامل السياسية والعسكرية مع العوامل الفكرية والأدبية والثقافية، وحتى الجوانب الدينية التي يمكن استغلالها من تأثير الطابع التحرري في مجتمع العقيدة الإسلامية على حركة مارتن لوتر السبروتستانتية، والتي نشأت في ألمانيا، ضد "الهيمنة الكنسية الكاثوليكية" فذاك أيضاً، وقد يعزى عن هذا المزيج المتعدد الأركان في الاحتكاكات الألمانية-الإسلامية تاريخياً، ما ورد على لسان القيصر فيلهلم الثاني عندما وقف عشية ميلاد القرن الميلادي العشرين (١٨/١١/١٨٩٨م) أمام ضريح صلاح الدين الأيوبي في دمشق زائراً فقال: "ليعلم جلالة السلطان وليعلم ٣٠٠ مليون محمدي^(٢) يعيشون في أنحاء الأرض ويقترونه كخليفة لهم، أن القيصر الألماني سيكون صديقاً لهم على امتداد العصور"^(٣).

ملاحم عامة من القرن الميلادي العشرين

لم تكن الموجة الأولى من المسلمين الوافدين إلى ألمانيا هي تلك القادمة من تركيا والبلدان العربية في السنينيات الميلادية من القرن الميلادي العشرين، كما يُفكر عادة في معرض الحديث عن بداية وجود المسلمين بألمانيا، وإنما كانت كما يؤخذ من النظرة التاريخية في القرنين الميلاديين الماضيين موجات متعددة الأشكال والحجوم، مصدرها مناطق البلقان وقوقاسيا وتركستان، وكان بعضها بحثاً عن نصير وبعضها بحثاً عن الاستقرار في مواطن أخرى بعد العنف الدموي الشديد الذي وجده المسلمون في الدرجة الأولى من جانب القيصرية الأورثوذكسية الروسية في أواسط آسيا، وفي عهد الإمبراطورية المجرية-النمساوية في البلقان، واستمر لاحقاً من بعد خلال القرن الميلادي العشرين من جانب الشيوعية على امتداد انتشارها من سولحل الصين حتى أواسط البلقان.

وربما ساهم انتشار المهاجرين الألمان في تلك البقاع من قبل، في دفع المسلمين المهاجرين والمهجرين عنها إلى اختيار ألمانيا هدفاً لهم، وعلى أي حال فقد كانت أعداد هؤلاء اللاجئين كبيرة، وكان استقرارهم في ألمانيا ملحوظاً. هذا مما يفسر مثلاً ما سبق ذكره عن وصول عدد الجنود المسلمين في قوات الدولة البروسية القيصرية إلى زهاء ١٥٠٠ جندي، وعن وجود فرقة عسكرية من المسلمين في بروسيا على امتداد أكثر من قرن كامل، وتكرّر المصادر الألمانية ذكر العنصر المادي كدافع للاختراط في السلك العسكري، ولكن ليس على أساس "روايات تاريخية موثقة" بل أساس ما يتردد لسبب ما في الأوساط الألمانية عن أن شعوب القوقاز شعوب ثقاتل مقابل المال، والمال فقط، وهو ما ثبتت الوقائع التاريخية المعروفة نقيضه، وعلى أي حال لا تستخدم المصادر الألمانية -في حدود ما وصل إلى كاتب هذه السطور- تعبير "المرتقة" في وصف الجنود المسلمين في الجيش البروسي في تلك الحقبة. وكان هؤلاء أسرهم ولولادهم بطبيعة الحال، كما كان يوجد من

المسلمين من لم ينضم إلى الجيش أصلاً. كذلك يشير إلى حجم الوجود البشري للمسلمين آنذاك، أن التقيصر الألماني فيلهلم الثاني، الذي سبقت الإشارة إلى زيارته قبر صلاح الدين الأيوبي، أقام في عام ١٩١٤م في بلدة "فونسدورف" قرب برلين، مسجداً كبيراً بمئذنة بلغ ارتفاعها ٢٣ متراً، وكان من الأخشاب؛ فاهتراً سريعاً وكان مصيره التهديم في عام ١٩٢٥م، إنما بدلت في تلك الفترة موجة بناء المساجد وتشكيل التنظيمات الأولى للمسلمين، كما شهدت تلك الفترة تخصيص منطقة "تيسرندورف" القريبة من برلين لمعسكرات تستقبل الموجات الجديدة من المهاجرين والمشردين عن المناطق الروسية مع انتشار الشيوعية، حيث كانت بمثابة نقطة تجمع قبل الانطلاق إلى مناطق ألمانية أخرى، وفي تلك الفترة كان المسلمون في برلين فقط ينتمون إلى ٤١ جنسية، ومن العسير تجاه ما سبق القبول بأرقام تقول إن عدد المسلمين في ألمانيا بمجموعها كان عام ١٩٤٧/١٩٤٨م في حدود حوالي ١٠٠٠ مسلم فقط، منهم ١٥٠ من ذوي الأصل الألماني، رغم تعطيل ذلك بأن كثيراً من المسلمين كانوا من ضحايا الحريين العالميتين^(١٢). والجهة المعتمدة في هذا الرقم والتي تعتبر هي المصدر الأول للمعلومات عن المسلمين عند الهيئات الرسمية والكنسية بألمانيا -وهي "معهد أرشيف الإسلام"- تذكر أيضاً: (في نهاية الحرب العالمية كان يوجد في الجيش الألماني عند نهاية الحرب العالمية الثانية حوالي ٢٥٠ ألف مسلم مجند في القوات الألمانية، وسلم البريطانيون معظمهم إلى الموفيت؛ وبالتالي للموت، ومن بقي حياً منهم في ألمانيا تمثلهم "الإدارة الروحية لشئون اللاجئين المسلمين : في ميونيخ، وبلغ عدد أعضائها عشرين ألفاً)^(١٣). وعادة ما يشير عدد الأعضاء إلى نسبة معينة من المسلمين في تلك الفترة التي لا تتوفر عنها مصادر مضمونة، وكان بعض المنشورات التي يذكرها كاتب هذه السطور في السنين الميلادية يتحدث عن "عشرات الألوف" من المسلمين المشردين عن الشرق، علاوة على ذوي الأصل الألماني. ولا ريب أن كثيراً منهم انضموا "اجتماعياً وثقافياً" في المجتمع لألماني مع مر السنين، وهذا ما يفسر عدم ملاحظة وجود الأجيال التالية منهم الآن في نطاق روابط وجمعيات ناشطة بمنطلقات إسلامية، إنما قد ينتمي بعض أعضائهم حالياً إلى روابط "أسيوية إسلامية" تصدر عنها بعض المواقف من حين إلى آخر، وقد قامت على أساس انتماء قومي أو لغوي، وفي صفوفها مسلمون من التتار والصينيين والقوقاز وغيرهم . حتى نهاية الحرب العالمية الأولى كانت العلاقات العثمانية-الألمانية جيدة نسبياً، وفي إطار التنافس الأوروبي المتصاعد نشط الألمان في بناء السكك الحديدية، خاصة والتقيب عن الآثار وتطوير العلاقات التجارية مع بعض الأنظار الإسلامية داخل حدود الدولة العثمانية كالعراق، على أن تلك الفترة التي شهدت تبادل الزيارات مع وفود إسلامية، لم تسجل استقرار عدد كبير من الوافدين في إقامة طويلة أو دائمة، ولكن كانت الجوانب التجارية والاقتصادية على صلة وثيقة بالجانب الثقافي، كما يؤكد الباحثون في تلك الفترة بين القرنين الميلاديين التاسع عشر والعشرين، مثل المؤلف الإعلامي زيجموند شنيدر، والخبير بالبلدان الشرقية هوجو جروتى^(١٤)

وكان قد بدأ طرح مشروع سكة حديد بغداد منذ عام ١٨٧٠م، ولعب تنفيذه مثل خط سكة الحجاز - دوراً كبيراً في التماسك الألماني-البريطاني في المنطقة، وخصص له المؤرخون للعلاقات الألمانية-العربية حيزاً كبيراً من الاهتمام، وكان مقبلة لمسيحيات عديدة وتحرك الوفود العربية باتجاه ألمانيا بين الحريين العالميتين، وبعد الغزو البريطاني بالحلفاء من العرب ضد آخر دول الخلافة الإسلامية.

على أن معظم من يتحدث عن الإسلام والمسلمين في ألمانيا في الوقت الحاضر، يبدأ التاريخ لهم - كما سبقت الإشارة - بعام ١٩٦١م، أي بموجة العمال الأتراك الأولى والذين نظمت حكومة ألمانيا الغربية آنذاك أنفسهم وسائل "إغرائهم وجلبهم" لسد الحاجة المتزايدة إلى الأيدي العاملة في ظل ما عُرف بالمعجزة الاقتصادية.

"أحضرت" السلطات والشركات الألمانية آنذاك مئات الألوف من المسلمين من تركيا ومن يوغوسلافيا (سابقاً) في الدرجة الأولى، وثلت تلك أفواج أخرى من البلدان العربية شمال أفريقيا، واعتمد ذلك على اتفاقيات لجلب العمال مع تركيا والمغرب وتونس في أعوام ١٩٦١ و ١٩٦٣ و ١٩٦٥ م^(١٠)، ثم ما لبثت الجامعات والمعاهد الألمانية أن بدأت تستقبل أعداداً متزايدة من الطلبة المسلمين أيضاً، فكانت مرحلة الستينيات إلى أواخر السبعينيات الميلادية، بمثابة مرحلة تكوين النواة الأولى للجالية (أو الفئة السكانية لاحقاً) من المسلمين في ألمانيا، الغربية فقط إلى ذلك الحين، بينما كان المسلمون الوافدون إلى ألمانيا الشرقية، الشيوعية سابقاً، من الطلبة في الدرجة الأولى، وبأعداد محدودة نسبياً، وغالباً ما كانوا من بلدان إسلامية تبنت أنظمتها للحكمة النهج الاشتراكي، وخصصت المنح الدراسية لمن كانت ترشحهم لمراقبة الطريق نفسه^(١١).

أما الربع الأخير من القرن الميلادي العشرين فقد تكثر التعامل مع وجود المسلمين في ألمانيا فيه، بعدد من الأحداث والتطورات الرئيسية، من خارج ألمانيا ومن دلخها، على مستوى يتصل مباشرة بالمسلمين فيها، أو كان له تأثير غير مباشر، ويمكن أن نعد من تلك الأحداث والتطورات بإيجاز دون تفصيل:

١- ثورة الأسعار النفطية عام ١٩٧٣م، والحملة السيمية والإعلامية الصهيونية والغربية التي تضمنت تشويهها مركزاً لصورة العربي، والمسلم، وللإسلام نفسه، دخلت المجتمعات الغربية.

٢- العملية المسلحة الفلسطينية ضد الفريق الرياضي الإسرائيلي في الدورة الأولمبية في ميونيخ عام ١٩٧٢م، والتي أعطت فرصة وذريعة مباشرة للإضافة عنصر "الإرهاب" في حملة تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الغرب؛ وهو ما رحل القرن الميلادي العشرون حاملاً آثاره إلى القرن التالي.

٣- الصحوحة الإسلامية أو ما انتشر في العرب ذكره تحت عنوان العودة إلى الإسلام. على اختلاف أشكال التعبير عن هذه الظاهرة، وسلامة كثير من ذلك وقرواف القليل أو تطرفه، وهذا بدءًا بوصول "الإسلام السياسي" إلى مستوى ثورة ودولة كما في إيران، مرورًا بنجاحه في معظم الدورات الانتخابية فور توفر بعض الضمانات لمجراها، كما في تركيا وعدد من البلدان العربية، وافتقارها بتطور ارتباط المسلمين بالإسلام والتزامهم به في الدول الغربية نفسها، بما في ذلك ألمانيا

٤- هذا علاوة على تطورات أخرى مثل ما شهدت قضية الأكراد، وتسارع حركة الهجرة من الدول النامية إلى الغرب عموماً والمتزايدة مع اتساع حوة للفقر والثراء في العالم، فضلاً عن احتدام صراع التيارات وبروز القومية والاشتراكية، ثم انهيار أنظمتها في المنطقة العربية.

٥- وصول الاقتصاد الألماني إلى درجة الإثباع من حيث تشغيل الأجانب، وتدفق موجات هجرة جديدة لاسيما من ذوي الأصل الألماني من الشرق مع سقوط جدار برلين، وسبق ذلك اندحام الحاجة إلى جلب المزيد من خارج الحدود، وارتفاع نسبة البطالة عموماً، ثم توظيف هذه المعطيات دعائياً في تأجيج موجة "التعصب العنصري"، وكانت ضد الأجانب عموماً بغض النظر عن حمل الجنسية الألمانية، وأصابت المسلمين أكثر من سواهم، لاعتبارات عديدة أبسطها تمييز غالبيتهم من خلال المظهر الخارجي عن عموم أهل البلاد من غير المسلمين. وضاعف من هذا التأثير توحيد ألمانيا وما حمله من أعباء اقتصادية واجتماعية إضافية.

٦- ومن أهم التطورات التي لعبت دورها في التأثير على التعامل مع الإسلام والمسلمين لاحقاً كان ما عُرف بثورة الطلبة (في الغرب عموماً) في نهاية الستينيات الميلادية، وقد وصل مع نهاية السبعينيات الماضية إلى منعطف انحراف شديد في الأخلاق والقيم والعقائد، وحمل عنوان "الثورة الجنسية" باعتبارها أبرز إفرزاته، وترافق هذا التطور مع ازدياد تأثير العلمانية الإلحادية في الميادين الثقافية والفكرية والاجتماعية، وانتشار لفكر "الوجودية"، وتأثير ذلك على تكوين الفرد والمجتمع بألمانيا.

٧- ثم كانت العوامل أخرى ظهرت في التسعينيات الميلادية، بعد سقوط الشيوعية من جهة، ووصول الصحوحة الإسلامية عالمياً إلى مراحل متقدمة من جهة أخرى، وبلوغ مسيرة الثورة التقنية والعلمية الحديثة حقبة "التفازات السريعة" ذات الآثار الكبيرة والمتوالية في مختلف الميادين من جهة ثالثة.

بصورة عامة يمكن أن نميز في القرن الميلادي العشرين بالنسبة إلى الأرضية التي قام عليها الوجود الإسلامي في ألمانيا بين أربع مراحل رئيسية :

١- كانت أولاها امتداد للحقبة السابقة، ووصولاً بالعلاقات الألمانية-العثمانية إلى مستوى التحالف العسكري في الحرب العالمية الأولى، وإن سبق ذلك تحول الخلافة نفسها إلى وجود رمزي تحت سيطرة حزب الاتحاد والترقي، بعد إسقاط الخليفة العثماني عبد الحميد الثاني، وتسأل "يهود الدونمه" إلى مفاصل صناعة القرار في الدولة. وفتحت تلك المرحلة بغياب القيصريّة الألمانية وبدء التجربة "الديموقراطية" الأولى في ألمانيا فيما سمي جمهورية فايمار، كما افتتحت بغياب الدولة العثمانية وتفتت المنطقة الإسلامية إلى دول ودويلات، بدءاً بمنطقة البلقان القريبة، التي باتت مصيرها شبيها بمصير وسط آسيا، مروراً بالمنطقة العربية التي بدأ التطور التقني يجعلها أقرب المناطق الجغرافية إلى أوروبا الحديثة، وانتهاءً بأطراف العالم الإسلامي، الذي ساهم تدهور أشكال الخلافة في تطورات عديدة على صعيد أوضاعه المختلفة، ومن ذلك هجرة أعداد كبيرة من المسلمين إلى أوروبا.

٢- وكانت المرحلة الثانية ما بين الحربين وحتى سقوط النازية، وتميزت بالصراع الأوروبي دون مشاركة ألمانية على الإرث الجغرافي العثماني؛ وهو ما شمل المنطقة العربية والإسلامية عموماً، فساهم في نشأة نوع من "الأحلاف الوثيقة" أو كما يقال "التكتيكية" بين الألمان وبعض القوى السياسية من العرب والمسلمين، كما تميزت تلك المرحلة بالصراع "الثقفي والاقتصادي" الذي بدأت معالمه بالظهور ما بين الأوروبيين والأمريكيين وانتهى بالسيطرة الأمريكية على زمام النظام العالمي المالي والاقتصادي بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك ما سترك أثره في التوجه داخل البلدان العربية والإسلامية نحو ألمانيا بعد الحرب، وفي ظل ما عرف بالمعجزة الاقتصادية الألمانية.

٣- في ظل النهضة الاقتصادية كانت المرحلة الثالثة التي امتدت حتى نهاية الحرب الباردة، وشهدت ما يمكن وصفه بنشأة الإسلام من جديد في المجتمع الألماني، ولذا في موجات العمال والطلبة والمهاجرين في الدرجة الأولى، ومنمجا في المجتمع نفسه في آخر تلك الحقبة عبر استقرار الوالدين، وارتفاع نسبة مولايدهم المسلمين، إلى جانب ارتفاع عدد الألمان المسلمين.

٤- المرحلة الرابعة هي التي شهدت رحيل القرن الميلادي العشرين، ولا تزال مستمرة بخطوطها العامة الرئيسية؛ وهي ما يمكن أن نطلق عليه وصف مرحلة البحث عن المعالم الجامعة ما بين ثوابت الانتماء الإسلامي والمقومات الرئيسية للمجتمع الألماني، في عصر أصبح كل ما فيه متطوراً بسرعة كبيرة، وذلك ما تشهد عليه سلسلة التطورات السريعة والخطيرة التي تذرعت في الربع الأخير من عام ٢٠٠١م، وأطلق عليها وصف الحرب الأولى في القرن الميلادي الجديد، وظهر من البداية أنه سيكون لها تأثير كبير على تطور معالم الوجود الإسلامي في الغرب عموماً، سلماً وإيجاباً.

من والفن إلى فئة من المجتمع

ملاحظات إحصائية:

سبقت الإشارة في التهديد إلى ظاهرة مستغربة في الدولة الألمانية التي يأخذ الإحصاء فيها مكانة محورية في سائر ميادين الحياة؛ إذ أن مصادرها الرسمية لا تذكر أعداد المسلمين إلا كأرقام تقديرية، وهي على الأرجح دون الأرقام الحقيقية. وقد يتبدل هذا السلوك بعد أحداث عام ٢٠٠١م تبداً جدياً، ويتضاعف لأغراض أمنية لا علاقة لها بالجانب الاجتماعي والمعيشي لوجود المسلمين في ألمانيا، الحرص على الرصد والتسجيل والتصنيف لكل ما يتعلق بالمسلمين وتعدادهم وتوزعهم ونشاطاتهم وتحركاتهم أفراداً ومجموعات، وهو ما بدأت موجة التقيّن الأولى في إيجاد أرضية التطبيق العملية له.

على أي حال يعتمد هذا البحث على المصدر الرسمي الرئيسي المشار إليه في الهامش رقم ١٥ في الفصل السابق، باسم النشرة الحكومية، مع التنويه ببعض الملاحظات، وفي مقدمتها السؤال عن المقصود بكلمة "المسلمين"؛ إذ نستخدمه بالمعنى الذي اجتمعت عليه فيما نعلم أقوال غالبية العلماء، أي بما يشمل السنة والشيعة^(١٧) ولا نعني بطبيعة الحال أنه يشمل طوائف وبخلاف ما راقه عن الإسلام وفق الفتاوى المعتمدة، كالفقاهية والبهائية. ويظهر وجه الالتباس من وراء الأرقام المعنية في المصادر الألمانية، في أنها غالباً ما تستخدم كلمة المسلمين بما يشمل تلك الطوائف أو بعضها دون الإشارة المباشرة إلى ذلك، وسيأتي التوضيح في موضعه حيث يقتضيه سياق الكلام.

والجدير بالذكر أيضاً أن "المسلمين في ألمانيا" عندما تذكرهم المصادر الرسمية، فغالبا ما يكون المقصود بذلك فئات دون أخرى، فحسب السياق يمكن أن تُستثنى فئة أو أكثر من الفئات الرئيسية التالية التي تشملها على أرض الواقع كلمة المسلمين؛ باعتبارهم جزءاً من السكان على الأرض الألمانية، وهذه الفئات هي:

- ١- المسلمون ذوو الأصل الألماني.
- ٢- المتجنسون من غير ذوي الأصل الألماني.
- ٣- الوافدون المقيمون بصفة دائمة أو لفترة زمنية طويلة، من بلدان إسلامية يحتفظون بجنسياتهم منها.
- ٤- الوافدون بقصد اللجوء السياسي ورُقضت طلباتهم ولا يجري ترحيلهم منذ سنين عديدة لأسباب مختلفة.
- ٥- اللاجئين والمشردون من المسلمين من مناطق الحروب والنزاعات المسلحة ممن توصف إقامتهم بال مؤقتة وإن طالّت.
- ٦- قسم رئيسي من الطلبة والعامل، من المقيمين لفترات زمنية قصيرة ويمثلون مجموعة إسلامية لا ينقص عددها عموماً إما يتجدد أفرادها باستمرار، ويلاحظ أيضاً أن الأرقام الرسمية

تصنف الفئات السكانية بألمانيا وفق الجنسيات والأعراق غالباً، ولا تذكر الانتماء الديني إلا نادراً، وهنا لا يسهل تقدير النسبة المئوية المطلوبة دون الاعتماد على قرائن إضافية. من جهة أخرى يفرض تعدد فئات المسلمين في ألمانيا وفق اختلاف أوضاعهم ومواقفهم ضرورة التناهي في استخدام تعبير شامل يصف طبيعة وجودهم؛ وبالتالي نوعية التعامل بينهم وبين السلطات والهيئات العامة والفئات السكانية الأخرى، وهذا ما يبري مثلاً على كلمات أقلية، وجالية، ووافدين، فجد أن كلمة "أقلية" الشائع استخدامها أكثر من سواها هي في أوروبا "مصطلح" ينطلق من مقاييس واعتبارات قومية وعرقية فحسب، وإن ساهمت أحداث البلقان بعد الحرب الباردة في لفت الأنظار إلى أهمية الانتماءات الدينية والمذهبية في معالجة قضايا "الأقليات"، فأصبحت كلمة "المسلمين" و"البوشناق" مستخدمين في الحديث عن اليوسنة والهرسك كمصطلحين مترادفين. أما كلمة "جالية" فتوحي بفترات إقامة قصيرة وبمعنى "الضيوف" على البلد لا المقيمين فيه ^(١٨)، بينما نرجع إلى الوصف الغالب على طبيعة وجود المسلمين في ألمانيا فنجد أنه ينطوي على إقامة أساسية ودائمة، ويرتكز على الفئات الثلاث الأولى المذكورة أعلاه، تليها الفئتان الرابعة والخامسة، وتبقى نسبة محدودة من المقيمين لفترات قصيرة، لا سيما وأن فئة المسلمين الوافدين قديماً قد تضاعف عدد أفرادها ليس من خلال "وفود العزيم"، بل من خلال المواليد، من الجيل الثاني والثالث، ممن لم يعرفوا سوى لألمانيا داراً لإقامتهم.

لقد أصبحت غالبية المسلمين في ألمانيا من "أهل البلاد" واقعياً، مع ذلك لا يُطلق عليهم وصف "الأقلية" بالمعنى الذي تترتب عليه سلسلة من النتائج المهمة وفق الاعتبارات القانونية الألمانية والأوروبية، ومن أسباب ذلك ارتفاع نسبة غير حملة الجنسية الألمانية منهم، فضلاً عن عدم اعتماد الدين - بمفهوم الكلمة في الغرب - أساساً لتثبيت مفهوم الأقلية. كما نجد في إطلاق تعامل المسلمين أنفسهم مع طبيعة وجودهم في ألمانيا، تحت عنوان "أقلية" أو "جالية"، قجاءها ينطوي على سلبيات عديدة، وقد يسبب العرقييل في وجه ما يتطلعون إليه من أهداف، إضافة إلى تناقضه مع واقعهم الفعلي الراهن في إطار مجمل السكان، ونميل إلى استخدام تعبير "فئة من المجتمع الألماني"، وهو تعبير يميزا تظهر في الفصول التالية، ورغم أن أحداث ٢٠٠١م لم تصنعها مباشرة، ولكن ساهمت في انتشاره وإقرار أهميته للمسلمين في ألمانيا بشكل ملحوظ.

جنسيات المسلمين

تقول وزارة الداخلية الألمانية (١١/٨/٢٠٠٠م) ^(١٩): "لا يمكن إعطاء رقم دقيق عن عدد السكان المسلمين الذين يعيشون في ألمانيا، وحسب التعداد السكاني من عام ١٩٨٧م (قبل توحيد ألمانيا)، ذكر (١٦٥.٩٥٢) انتماءهم للإسلام، منهم (٤٧٩٦٦) بجنسية ألمانية.

الجدير بالذكر أن ذكر الانتماء الديني لم يكن ملزماً في ذلك الإحصاء، كما أن تلك الفترة بدلت تشهد حملات متصاعدة ضد الإسلام والمسلمين، وتربطهم بظاهرة الإرهاب الدولي، فلا يستبعد أن نسبة عالية من ذوي الأصل الألماني بالذات ومن المتجنسين بعد عملية قانونية معقدة ومطولة، كانوا يتخفون من تسجيل انتمائهم الديني. وعدد المسلمين ذوي الجنسية الألمانية المذكور بعيد عن الواقع،

فعدد النساء اللواتي يسجلن اعتناقهن للإسلام رسمياً بعد الزواج بمسلمين كان يعدّ في تلك الفترة عشرات الألوف^(٢٠)، كما بدأ في الثمانينيات الميلادية ارتفاع مطرد لعدد المسلمين المتجنسين، ومن ذلك تأثير المخاوف من الترحيل بعد وقف جلب "العمال الأجانب" من خارج دول الاتحاد الأوروبي، وطرح مشاريع جديدة لإغراء العاطلين عن العمل من الأجانب والمغتربين، ليرحلوا طواعية، بتعويضات أو دون تعويضات، فكان طلب الجنسية من سبل ضمان الإقامة والاستقرار ونتيجة لعوامل عديدة مثل الحرص على استقرار دراسة أولادهم .

ولا نذكر المصادر الرسمية (النشرة الحكومية) شيئاً عن عدد المتجنسين قبل التعداد السكاني، كما أنها لا تحدد بصورة دقيقة للمسلمين من بين المتجنسين منذ ذلك الحين، بل تعود إلى تقدير عدهم وفق التوزع العراقي، كما تستعين بتقديرات بعض المراكز والمعاهد العلمية كمعهد الدراسات التركية في مدينة إسطنبول؛ لتصل في الحصيلة إلى تقدير عدد المسلمين بالمجموع (دون ذوي الأصل الألماني) مع نهاية عام ٢٠٠٠ م بما يتراوح بين (٨٠٢) و(٢٠٣) مليون مسلم من أصل ٨٢ مليون نسمة من السكان (٧٠٣ في المائة تقريباً)، وتصنفهم وفق الجدول التالي:

المسلمون في ألمانيا من غير ذوي الأصل الألماني،

حسب البلدان الأصلية^(٢١) بتاريخ (١٢/٣١/١٩٩٩م).

البلد الأصلي	المجموع	متجنس (بين ١٩٨٨ و ١٩٩٩م)	جنسية أجنبية
تركيا	٢٣٧١٢٩٥	٣١٧٧٣١	٢٠٥٣٥٦٤
البوسنة والهرسك	١٨٣١٩٦	١٥٥٠٦	١٦٧٦٩٠
إيران	١٢٤٧٤٣	٨٢٩٧	١١٦٤٤٦
المغرب	١٠٩٤٧٦	٢٨٠٢٦	٨١٤٥٠
أفغانستان	٨٥٧٢٨	١٣٧٧٣	٧١٩٥٥
(جنسية غير واضحة.. غالبيتهم فلسطينيون)	٦٤٧٩٨	١٣٦٣٤	٥١١٦٤
لبنان	٦٣٣٤٣	٩٢٨٠	٥٤٠٦٣

البلد الأصلي	المجموع	متجنس (بين ١٩٨٨ و ١٩٩٩ م)	جنسية اجنبية
العراق	٥٥٠٣٣	٣٨٢٢	٥١٢١١
باكستان	٤٦٤٤٣	٨١٨٦	٣٨٢٥٧
تونس	٣٧٥٤٤	١٣٢٨٤	٢٤٢٦٠
سوريا	٣١٢١٠	٦٧٨٩	٢٤٤٢١
الجزائر	١٩٩٢٦	٢٧٤٠	١٧١٨٦
مصر	١٧٠٤٦	٣٢٣٥	١٣٨١١
الأردن	١٦١٦٣	٤٩٧٣	١١١٩٠
إندونيسيا	١١٨٤٨	١٠٩٢	١٠٧٥٦
إريتريا	٩٧٠٨	٥٨٣٥	٣٨٧٣
بنجلادش	٧٩٨٧	١٤٥٥	٦٥٣٢
السودان	٥٠١٨	٣٢١	٤٦٩٧
ليبيا	٢٧٩٠	١٤٧	٢٦٤٣
اليمن	١٧٣٨	١٥٢	١٥٨٦
السعودية	٧٦٤	٢٦	٧٣٨
هذا ذلك (تشمل البحرين وبروناي وقطر والكويت وعمان والإمارات)	١٢٦٢	٣٢	١٢٣٠
المجموع	٣٢٦٧٠٥٩	٤٥٨٢٣٦	٢٨٠٨٧٢٣

ويلاحظ:

١- عدم ذكر الأكراد بصورة منفصلة، وهم أكثر من ٤٠٠ ألف من تركيا، و ١٠٠ ألف من العراق وسورية في الدرجة الأولى.

٢- توجد زيادة سكانية طبيعية نتيجة للفارق بين الولادات والوفيات من المسلمين (وهم أكثر من ٥ في المائة من السكان)، وكانت عام ٢٠٠٠ م أكثر من واحد في المائة أو في حدود أربعين ألفاً تقريباً، وهذا (مع زيادة الأجانب عموماً وهم ٩ في المائة من السكان) ما يعوّض النقص في سكان ألمانيا من ذوي الأصل الألماني، فيقلص معدلاته إلى (٣) في الألف سنوياً في الوقت الحاضر (٢٢). ويعتبر تطور خارطة الأعمار لصالح جيل "المقاعد" بألمانيا، إلا في نطاق المسلمين وغالبية الأجانب، سبب التحول الجذري في المواقف الحزبية الألمانية نحو تقنين الهجرة، والمسيح لجلب "متخصصين" أجانب.

٣- وفق وزارة للدخالية الألمانية (٢٣) بلغ عدد المسلمين المتجنسين في الفترة بين ١٩٨٨ و ١٩٩٩م زهاء ٥٠٠ ألف متجنس، منهم ١١٤ ألف عام ١٩٩٩م، مقابل أقل من ٤ آلاف عام ١٩٨٨م، وارتفع الرقم مرة أخرى عام ٢٠٠٠م؛ نتيجة تعديلات قانونية، فهو لا يقل عن ١٥٠ ألف، إضافة إلى متجنسين آخرين قبل عام ١٩٨٨م.

٤- بقيت المصادر الألمانية تذكر رقم (٤٧ ألفاً) التقديري منذ أكثر من ١٠ أعوام عن عدد المسلمين ذوي الأصل الألماني، غير المذكورين في الجدول السابق، والمؤكد أن عددهم بلغ مئات الألوف، ولا يخفى أن نسبة اعتناق الإسلام كما تتحدث عن ذلك المصادر الإسلامية في ألمانيا ووسائل الإعلام- أصبحت تعادل في الوقت الحاضر أضعاف ما كانت عليه في الثمانينيات الميلادية، وتشمل الشبيبة بصورة خاصة، وهذه ظاهرة منتشرة في الدول الغربية عموماً (٢٤).

تبعا لهذه الملاحظات، ومع اعتماد الجدول السابق وأرقام رسمية تصيلية أخرى، يمكن استخلاص الحصيلة الإجمالية التالية للوجود الإسلامي في ألمانيا في منتصف عام ٢٠٠١ م:

المسلمون في ألمانيا عام ٢٠٠١ م

ذو الأصل الألماني	١٥٠ ألف	
حملة الجنسية من غير الألمان	٧٠٠ ألف	

الأجانب المقيمون	٨٠٢ مليون	
المجموع (المستقرون)	٦٥٠٣ ملايين	أي حوالي ٥٠٤ في المائة من السكان
طالبو لجوء وأسرهم ومشردو الحروب	٧٥٠ ألف	من أصل ٢٠١ مليون هم مجموع هذه الفئة
إقامة قصيرة (طلبة وديبلوماسيون وسواهم)	١٥٠ ألف	
إقامة غير قانونية	غير متوافر	تقدر بمئات الألوف ولكن يصعب ذكر نسبة المسلمين منهم
المجموع	٩٠٠ ألف	
المجموع الكلي	٦٥٠٤ ملايين	أي حوالي ٧٠٥ في المائة من السكان

وتشمل هذه الأرقام أتباع طوائف تنسب نفسها إلى الإسلام وحكم جمهور العلماء بخروجها عنه وفق تعاليمها، ولكن عدد هؤلاء محدود كما يظهر من الفقرة التالية.

طوائف ومذاهب:

تقول المصادر الرسمية الألمانية "إن المسلمين في ألمانيا يتوزعون حسب مذاهبهم على فئات : السنة، والشيعة، والطوبين لا سيما من تركيا، والأحمديين لا سيما من باكستان، وفئات أخرى صغيرة العدد"^(٢١)، وتحصر الجهات الرسمية الألمانية على إدراج طوائف ونحل معينة، كطائفة العلوية التركية التي تزعم تجديد الإسلام عن طريق التخلي عما لا يتفق منه مع متطلبات العصر أو تأويله، أو كطائفة القاضياتية التي تطلق على أتباعها وصف الأحمديين، نسبة إلى أحمد بن قاضيان الذي ادعى النبوة. بينما يلتفت النظر أن المصادر الرسمية لم تعد تطلق وصف "الطائفة الإسلامية" على البهائيين، الذين يحتل مركزهم الضخم في فرانكفورت المرتبة الثانية عالميا بعد مقرهم الرئيسي في حيفا بفلسطين المحتلة، ولعل من أسباب ذلك انكشاف التناقض الشديد بين تعاليم الطائفة والإسلام

لكثر مما كان مع القاضائية، لا سيما وأن الطائفة أصبحت تعلن رسميًا اعتبار نفسها "دينا جديدًا"، متخفية بذلك عن لاعتها القديم بالانتساب إلى الإسلام^(٢٥).

ونثور في ألمانيا بين الحين والحين ضجة إعلامية ورسمية حول هذه الطوائف وتعامل المسلمين في ألمانيا مع أتباعها، وغالبًا ما يُربط ذلك بأحداث تجري في البلدان الإسلامية، كقضية البهائيين في إيران، أو المواجهات القانونية مع القاضياتيين في باكستان، أو الاضطرابات التي شهدتها منطقة العلويين في تركيا. وإذا نتجاوز هنا ما يُذكر عادة عن دعم غربي مقصود للطوائف المتعددة في البلدان العربية والإسلامية، يمكن أن نحصر جملة أسباب ربط للجهات الرسمية الألمانية بين هذه الطوائف أو بعضها وبين الوجود الإسلامي في ألمانيا في سببين رئيسيين :

السبب الأول: أن اتباع تلك الطوائف أثبتوا وجودهم التنظيمي في ألمانيا في فترة تاريخية مبكرة نسبيًا، فأول "رابطة" تنظيمية ظهرت للبهائيين كانت عام ١٩٠٦م، وكان وراءها طبيب أسنان أمريكي الجنسية يدعى إدوين فيشر، ولقى إلى ألمانيا عام ١٩٠٤م^(٢٦)، ولا مجال للتفصيل في الأسباب التاريخية لذلك، كذلك المرتبطة بأوضاع اليهود في ألمانيا بين الحريين العالميتين، وظهور الطائفة البهائية، التي يشبه دورها في المنطقة العربية والإيرانية، دور يهود الدومنة في الدولة العثمانية. أما القاضائية فنشطت في العشرينيات الميلادية، ويعتبر "مسجد الأحمديّة" في برلين أول مسجد أقيم في القرن الميلادي العشرين في ألمانيا وكان بناؤه بين عامي ١٩٢٤ و ١٩٢٨م^(٢٧)، وكالبهائيين يعتبر اتباع هذه الطائفة ناشطين بشكل ملحوظ، على مستوى الدعوة إلى القاضائية بدعوى أنها تمثل "الإسلام الحقيقي"، وعلى مستوى نشر الكتب، ومنذ مطلع التسعينيات الميلادية عن طريق المواقع الشبكية أيضًا. ولا يسري على الطائفة العلوية -معظم أفرادها من تركيا- أنها بدلت تنظيم نفسها في فترة مبكرة، ولكنها تعتمد في الوقت الحاضر على شبكة منظمات قوية على المستوى الأوروبي، ومقرها الرئيسي في كولونيا بألمانيا، وتستهدف التليد الرسمي لها لتبنيها أفكارًا علمانية تحت عنوان "التحرر والمساواة" على نطاق واسع^(٢٨).

أما السبب الثاني: فقد يغلب عليه طابع التكهن، ولكنه يستند إلى قرائن عديدة تركده، وهو أن السلطات الألمانية المعنية تعلم باستحالة النقاء المسلمين من السنة ولشيعية مع الطوائف المذكورة على أرضية إسلام مشترك لتمثيله في ألمانيا، فهي عندما تطالب في مناسبات معينة بإدراج تلك الطوائف تحت عنوان المسلمين في ألمانيا، إما تستخدمها ذريعة للاعتناق عن تلبية مطالب المسلمين المتكررة للحصول على بعض الحقوق الأساسية، مثل تكريس الدين وتحديد المناهج، ومن الأمثلة على ذلك ما شهدته ولاية برلين على امتداد عشرين عامًا، إذ تقدمت منظمة "الاتحاد الإسلامي" في برلين بطلب الترخيص بتكريس الإسلام للمسلمين في مدارس المدينة للمسلمين منذ عام ١٩٨٠م، ولم تحصل على الترخيص إلا عام ٢٠٠٠م، عبر آخر درجات الامتثال القضائي الإداري، وكان تعمد

الطوائف الإسلامية يُذكر باستمرار في مرافعات الجهات الرسمية وفي أحكام الرفض القضائي السابقة، ومن ذلك مثلاً ما ورد في حيثيات الحكم الصادر عن محكمة الشئون الإدارية في برلين بتاريخ ١٩/١٢/١٩٩٧م^(٣٩).

وانطلاقاً من تقدير وزارة الداخلية في نشرتها الحكومية السالفة الذكر لعدد المسلمين في ألمانيا -دون اللاجئين بغض النظر عن فترات إقامتهم- من رقم ٣،٣ ملايين مسلم تقريباً مع نهاية عام ٢٠٠٠م، فهي تقدر عددهم في النشرة نفسها من حيث المذاهب والطوائف على النحو التالي^(٤٠):

١- السنة ما بين ٢،١ و ٢،٤ مليون.

٢- الشيعة الجعفرية حوالي ١٢٥ ألف.

٣- ثم تذكر أن عدد أفراد الطائفة العلوية بحوالي ٤٠٠ إلى ٦٠٠ ألف، وتتطرق في هذا التقدير من افتراض أن نسبة العلويين الأكراد إلى الأكراد بمجموعهم في ألمانيا لا بد وأن تكون أعلى من نسبتهم في تركيا نفسها، ولا تعلل هذا الافتراض، ثم تضيف الافتراض آخر يقول إن نسبة العلويين تبلغ في تركيا نفسها ٢٥ في المائة من السكان، هذا مع ملاحظة أن الكتب الإحصائية الألمانية تقول إنها ما بين ١٥ و ٢٥ في المائة^(٤١).

٤- كما تنقل السلطات الرسمية في النشرة الحكومية عن المصادر القضائية قولها إن عدد أتباعها في ألمانيا في حدود ٦٠ ألفاً، وهو رقم مبالغ فيه أيضاً، وربما لا يزيد على عشرة آلاف أو أكثر قليلاً، إذا اعتمدنا على مصدر آخر^(٤٢) يقول إن عدد أفراد الطائفة كان في مطلع التسعينات الميلادية (١٩٩٣ م) في حدود عشرة آلاف فقط، والمصدر هو مركز "أرشيف الإسلام" الذي يصعب القول إنه يعد للتهوين من شأن حجم الطائفة، فالمشرف عليه (محمد سالم عبد الله) الباكستاني الأصل، ينتقد بحدة اعتبار القاضيات طائفة خارج نطاق الإسلام، وينسب "تكفيرها" إلى المتشددین في العالم الإسلامي، وتعتبر دراساته من الدراسات المعتمدة لدى الجهات الرسمية والكنسية بألمانيا، وهو نفسه معروف بالتعاون معها منذ زمن بعيد، وكانت نشأة "أرشيف الإسلام" نفسه في برلين في العشرينيات الميلادية أيضاً (١٩٢٧ م) أي ولكتبت ظهور الطائفة القاضياتية هناك، وتلا ذلك عام ١٩٣٢م تأسيس منظمة "المؤتمر للعالم الإسلامي"، وكان (محمد سالم عبد الله) المشرف حالياً على "مركز أرشيف إسلام" هو نفسه "منسوب المؤتمر في ألمانيا" فترة زمنية طويلة وأصبحت المؤسسات معاً مؤسسة واحدة في هذه الأثناء^(٤٣).

أما في نطاق السنة والشيعة فقد غلب تعدد الاتجاهات الحركية - كما سيرد الحديث لاحقاً - على الجانب التنظيمي وعلى الجانب المذهبي أيضاً، لا سيما على مستوى المسلمين الوافدين من تركيا ثم من البلدان العربية، هذا باستثناء القليل من صور التعبير المباشرة عن الجانب للمذهبي، المعروفة

عن الحركات والتوجهات الصوفية والسلفية، بما في ذلك أتباع سعيد النورسي في تركيا.

وفيما عدا ذلك يعكس واقع السنة والشيعية في ألمانيا التأثير المتبادل ما بين الانتماءات المذهبية والانتماءات التنظيمية والحركية، مع ملاحظة أن الجانب التنظيمي بقي طبيعته لا يشمل سوى نسبة معينة من المسلمين. وبشكل عام يمكن القول بظهور الانتماء المذهبي بقوة في صفوف الشيعة الجعفرية لا سيما من إيران، وفي صفوف السنة الأخلاف من الأتراك، ويضعف ظهور هذا الانتماء، فيضمحل جزئياً ولصالح أرضية إسلامية مشتركة، في صفوف السنة من المالكية من شمال أفريقيا عموماً، ولا يكاد يظهر للعيان في صفوف السنة من الشافعية من بلدان عربية وإسلامية أخرى.

وإيجازاً لما سبق يمكن القول: إن الجوانب الطائفية والمذهبية في صفوف المسلمين ومن يُحسب عليهم في ألمانيا، تمثل عددياً صورة مشابهة لما هو قائم في مجموعة البلدان الإسلامية عموماً، وتجد الطوائف الأصغر عدداً والمرفوضة داخل البلدان الإسلامية، اهتماماً خاصاً يدعم مواقعها وقوتها الذاتية، بينما تضمحل الفوارق المذهبية ما بين السنة إلى حد كبير، وجزئياً ما بينهم وبين الشيعة، لصالح تكوين "فئة" متجانسة من المسلمين في المجتمع الألماني قدر الإمكان.

الواقع المعيشي

فترة جلب العمال الأجانب في الستينيات ثم موجات الطلبة الوافدين من البلدان الإسلامية، هي الفترة التي حددت المعالم الرئيسية الأولى للواقع المعيشي للمسلمين في ألمانيا، بمختلف جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولم يكن العمال المسلمون آنذاك من تركيا ويوغوسلافيا سابقا موضع اهتمام يستحق الذكر من ناحية أوضاعهم المعيشية، إلى أن ظهرت المشاكل الاجتماعية الأولى في مطلع السبعينيات فبدأت تظهر بعض الكتب والدراسات حول هذه الأوضاع، وبدأت بعض الجهات السياسية في الحديث عن ضرورة مواجهة المشاكل المتعلقة بها، وهذا في إطار الحديث عن الأجانب والعمال الأجانب فحسب. وتشير الأرقام المتوفرة عن تلك الفترة إلى أن ٤٠% من العمال "المستوردين" من تركيا كانوا من الريف، وأن ٧٠% لا يحملون الشهادة الابتدائية، وأن ٢٠% أميون، وأن ٩٠% لا يتحدث بأية لغة غير لغته الأم. كما تذكر تلك الأرقام أن أكثر من ٥٠% من العمال المسلمين الأتراك كانوا يعيشون في مطلع السبعينيات الميلادية في غرف تضم الواحدة منها ٦-٤ أسر، وأن الثلث لم يكن يجد سريراً للنوم، ويعيش ٦٠% دون مطبخ للطعام، و٧٨% دون دورة مياه فضلاً عن حمام خاص، وساهم الجهل عموماً في تعرض هؤلاء للاستغلال على أكثر من صعيد، ولم تساهم الفترة الأولى في التخلص منه كما يشير بقاء نسبة الأطفال الذين يكملون الدراسة الإلزامية في حدود ٤٠%^(٣١)

في تلك الفترة لم تكن قضية وجود المسلمين في الغرب عموماً قد وجدت ما يكفي من التعريف أو

الدراسة على مستوى البلدان العربية والإسلامية نفسها، وهو ما نشر صوراً مغلوطة أو غير دقيقة على الأقل حتى في أوساط الجهات ذات الاهتمام المباشر^(٣٥)، كما أن ظاهرة "العمل الإسلامي الحركي" كانت في بداياتها الأولى، ورغم انتشارها في أوساط العمال المسلمين أيضاً، إلا أنها اعتمدت أولاً على الارتقاء التدرجي للطبقة المسلمين الوافدين، ولم يؤثر ذلك تأثيراً مباشراً على الأوضاع المعيشية والاجتماعية للمسلمين لأكثر من سبب، فلهب عامل اختلاف اللغة دوره، فأكثر من سبعين % من العمال المسلمين كانوا من تركيا، بينما كانت نسبة الطبقة الأتراك في حدود ١٠ % بين الطبقة المسلمين الوافدين، هذا علاوة على ضعف الوضع المعيشي للطبقة أنفسهم، وكانوا من بلدان إسلامية نامية، وتذكر المصادر الرسمية أن ٤٥ % منهم كانوا يضطرون إلى قطع دراستهم والعمل لتأمين معيشتهم، هذا علاوة على سلسلة من الضغوط النفسية والاجتماعية التي يعيش المغترب المسلم تحت تأثيرها في المجتمع الغربي عموماً^(٣٦).

ومع نهاية ما عرف بالمعجزة الاقتصادية الألمانية، وعودة التطور الاقتصادي إلى مجراه التقليدي في ظل النظام الرأسمالي ما بين فترات ركود وازدهار، بدأ ارتفاع نسبة البطالة يشمل المسلمين أكثر من سواهم من العمال، وبقي هذا الفارق واضحاً في الأرقام الرسمية لتطور معدلات البطالة حتى الآن، وتراوحت خلال النصف الثاني من التسعينات الميلادية ما بين ١٠ و ١٢ % صوماً، و ١٦-١٨ % بين غير الألمان، الذين يمثل المسلمون غالبيتهم.

ولكن انتشار البطالة من جهة، وارتفاع عدد المسلمين في ألمانيا من جهة أخرى، ساهم في نشأة ظاهرة أخرى تمثلت في إقبال كثير من المسلمين على قطاعات اقتصادية جديدة عليهم، كمحلات البيع التجارية، والمطاعم، وشركات النقل والسياحة، وهو ما أوجد قطاعاً اقتصادياً جديداً متميزاً من جهة في تحديد مستوى المعيشة للمسلمين في ألمانيا، ومن جهة أخرى من حيث تأثيره داخل نطاق البنية الهيكلية الاقتصادية للبلاد، حيث وصل عدد الشركات المسجلة بملكية مسلمين إلى أكثر من مائة ألف يشغل فيها أكثر من ٢٥٠ ألف، بنسبة من العاملين المسلمين في حدود النصف تقريباً، كما تذكر دراسات "معهد للبحوث والدراسات التركية" من جامعة إسطنبول على وجه التخصيص، وكما ورد على لسان أكثر من مسئول ألماني في فترة الرد على حجج الموجة العنصرية اليمينية، مع الإشارة إلى الخطأ الكبير الذي يمكن أن ينشأ في البنية الاقتصادية عموماً وبنية التلميذات الاجتماعية خصوصاً، لولا وجود "الأجانب" من المتجنسين وسواهم في القطاع الاقتصادي والمالي بألمانيا.

وإذا كانت معدلات مشاركة أطفال المسلمين ونشئهم في المدارس الألمانية، مع الوصول إلى مستوى الشهادة الثانوية أو انتهاء المرحلة الإلزامية لعشرة أعوام، تتأرجح إلى وقت قريب ما بين ثلاثين وأربعين في المائة، فإن ارتفاعها في هذه الأثناء إلى معدلات تصل إلى ثمانين في المائة، جنباً إلى جنب مع ازدياد فرص تعلم الإسلام بصورة منهجية، يمكن أن يساهم إسهاماً كبيراً في تبدل

الصورة السلبية التي لا زالت هي الغالبة على الوضع المالي والاقتصادي؛ وبالتالي الوضع المعيشي للمسلمين في ألمانيا مع نهاية لقرن الميلادي العشرين.

تفاعل الوجود الإسلامي في ألمانيا مع المجتمع

معطيات أساسية في المجتمع الألماني:

تبرز في المجتمع الألماني مجموعة من الخصائص ذات التأثير على الوجود الإسلامي فيه أكثر من سواها، ومن ذلك ما هو مشترك مع مجتمعات عربية أخرى، وما هو خاص بالمجتمع الألماني، وأهمها دون تفصيل:

١- التوازن المذهبي نسبيا بين الكاثوليك والبروتستانت، سواء من الناحية العددية أو من ناحية التأثير على الأرضية الثقافية والاجتماعية والمشاركة في صناعة القرار على المستوى الشامل للدولة وعلى مستوى البلديات المحلية. ويتبادل هذا تباين نسبة وجود المذهبيين في الولايات الألمانية؛ وبالتالي تباين تأثيرهما المذكور، مع ملاحظة أن قسما كبيرا من القرارات ذات العلاقة بالمسلمين، كالترخيص ببناء منشآت إسلامية ما، يؤخذ على المستوى المحلي للبلديات غالبا.

٢- على هذه الخلفية الدينية تعتبر العلمانية في ألمانيا قائمة على "عقد مصالح" بين أطراف متعددة، وتعتبر الكنيسة بمعنى الهيئة التي تمثل أتباعها المسيحيين فيها- أحد هذه الأطراف، كما تكتسب الحريات الأساسية في ألمانيا مكانة خاصة، انعكست في تثبيتها في الدستور ضمن مواد "غير قابلة للتعديل أو الإلغاء"، ومن ذلك الحرية الدينية بمفهوم كلمة الدين في نطاق العلمانية المهمة على "العقد الاجتماعي" للقائم، وهو ما يعني على أرض الواقع أن الدفاع عن حرية العقيدة قائم ولكنه مقيد بأن يكون في إطار هذا العقد ومفاهيمه، ومن هذه الزاوية يطرح السؤال عن طبيعة تعامل فئة المسلمين في ألمانيا، وفق مفهوم الإسلام لكلمة الدين، مع سواهم في إطار "العقد الاجتماعي العلماني" القائم على مفهوم آخر للدين.

٣- رغم التضخيم من شأن تأثير الحقبة النازية من التاريخ الألماني على المجتمع الألماني حتى الآن، لا سيما ما يعرف بعقدة النازية في التعامل مع اليهود، فلا ينبغي التمييز كثيرا بين ألمانيا وسواها من البلدان الغربية على هذا الصعيد، بل ربما يأتي التمييز في اتجاه معاكس؛ أي نتيجة لنسبة اليهود من بين السكان الألمان، وكان حتى سقوط الشيوعية لكل من أربعين ألفا ثم ارتفع إلى الضعف تقريبا بسقوط الحرائق السابقة في الشرق إلى ضعف الرقم تقريبا، وهذا رغم فتح الأبواب الألمانية للوافدين من اليهود دون قيود، على أن الأقلية اليهودية تمارس نفوذها عبر تأثيرها المباشر على مراكز الفكر والإعلام، وعبر استغلال ذلك على صعيد قضايا عديدة تربط بالمسلمين

وبالأجانب في ألمانيا؛ فتوظفها لخدمة أغراضها الذاتية، كما في قضية العنف العنصري، الذي كان المسلمون في مقدمة ضحاياه، وكان اليهود في مقدمة المستفيدين منه في أوساط التسعينيات الميلادية، وبدلت تظهر ردود فعل مضادة على مستوى جيل الناشئة الألمان في الدرجة الأولى.

٤- لا تختلف ألمانيا عن الدول الغربية الأخرى في وجود ظواهر معينة، تلعب دورها في التأثير المتبادل مع وجود الإسلام والمسلمين في الغرب علنية، ومن ذلك "ظاهرة تغليب المادة على ما سواها"، بما في ذلك تقديمها على منظومة القيم ودورها في تعطيلها و"تعديلها" من حقبة إلى أخرى، وظاهرة "الروح العنصرية" للباقية، وما ينشأ عنها وعن تغليب المادية من ازدواجية في التعامل مع ما يقتضيه ما بقي مرفوعاً من "منظومة القيم" كقيم وشعارات لا سيما في ميدان حقوق الإنسان وحياته. ولهذا الظواهر وأشباهها ذات العلاقة المباشرة بطبيعة تكوين المجتمع الغربي الحضاري، أثارها السلبية على المسلمين عموماً لا سيما في نطاق تعا مل "صانع القرار" مع ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، وأثارها الإيجابية لا سيما في نطاق ارتفاع نسبة الانتماء للإسلام والمسلمين على قدر انفتاح أبواب التعرف المباشر من جانب العلماة من أفراد المجتمع.

٥- كذلك لا تختلف ألمانيا عن معظم البلدان الغربية الأخرى في أن الجيل الذي يصنع القرار في مختلف الميادين في الوقت الحاضر، يعتبر "جيلاً انتقاليًا" إذا صح التعبير، فقد انتقلت المراكز الرئيسية لصنع القرار تدريجيًا من "جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية" إلى "جيل ثورة الطلبة"، وقد تميّز الأول بدرجة غير عادية من الانضباط في ميادين عديدة تحت تأثير ما خلفته الحرب وإدراك أهمية إعادة البناء من جديد، بينما تميّز الثاني بدرجة غير عادية من التمرد على مختلف الضوابط، وهو ما بدأ مع أواخر الستينيات الميلادية بالتحول من منظومة القيم الخلقية، وما ارتبط بها من تصورات دينية، ورغم ذلك يعتبر هذا الجيل ما بين ٤٥ و ٦٠ عامًا انتقاليًا، فقد بدأت تظهر اجتماعيا في الجيل الشاب والنشأ على التفرط الذي يمثل ذلك الجيل، عقديًا في اتجاه ما يمكن وصفه بالأصولية العلمانية، وخلقيا مما بلغ أقصى درجة الانحلال والتفكك من مختلف الضوابط والقيم.

٦- وتشهد ألمانيا مع سائر الدول الأوروبية تحولاً اجتماعياً آخر له تأثيره على الوجود الإسلامي فيها، وهو تطور بنيّة هرم فئات الأعمار السكاني، في اتجاه ارتفاع نسبة المتقاعدين الأكبر سناً، وانخفاض نسبة الشبيبة والنشئة، فيما حذا أوساط المسلمين في الدرجة الأولى، الذين يمثلون النسبة الأعلى من الأجانب؛ وهو ما يعني خلال العقود القليلة المقبلة ارتفاع معدل وجود المسلمين في مراكز صنع القرار تدريجياً؛ ربما على ضعف نسبتهم العددية السكانية إذا اتخذ التطور الاجتماعي الجاري مجراه دون اصطناع عراقيل في وجهه.

بشكل عام يمكن القول إن المعطيات الأساسية في المجتمع الألماني تشكل في الأصل أرضية

إيجابية للوجود الإسلامي فيه، من حيث التركية السكانية دينيًا وفكريًا فضلًا عن تشكيلة هرم فئات الأعمار؛ وهو ما يمكن أن يعطي دفعة قوية لتفاعل المسلمين مع المجتمع عموماً، كما يمكن بالمقابل أن تنشأ أزمات جديدة، تحت تأثير الحملات المضادة التي بدلت بالظهور؛ تخوفاً من ازدياد انتشار الوجود الإسلامي في الغرب وخصوصاً وترسيخ جذوره.

نشأة العمل الإسلامي في ألمانيا:

كما سبقت الإشارة كان لموقف القيصرية الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى دور خاص في دعم الوجود الإسلامي في ألمانيا بما في ذلك إنشاء مسجد في برلين ومقبرة لضحايا الحرب من الجنود المسلمين، وبعد انهيار القيصرية مع نهاية الحرب، بدأ السؤال عن تنظيم المسلمين لأنفسهم يطرح نفسه. وكان فريق من حركة القاضياتية التي نشأت في شبه الجزيرة الهندية أثناء الاستعمار البريطاني قد وجد طريقه إلى أوروبا في هذه الأثناء بدعم من الحكومة البريطانية نفسها، ومنهم من استقر في ألمانيا.

في عام ١٩٢٢ م كانت نشأة أول للتنظيمات الإسلامية، واعتمد على مسجد فونسدورف في برلين، كما برز تنظيم القاضياتيين في العام نفسه باسم "رابطة المسلمين الألمانية" وأسسها "الإمام صدر الدين" من لاهور من شبه الجزيرة الهندية، وفي عام ١٩٣٠ فتحت هذه المنظمة أبوابها لعضوية غير المسلمين فيها، وبذلت اسمها إلى "الجمعية الألمانية-الإسلامية" على غرار جمعيات للصدقة المعروفة على المستوى الوطني والقومي. وفي عام ١٩٢٧ تم تأسيس ما سمي "المجلس المركزي لقلم المحفوظات الإسلامي في ألمانيا" ولا يزال قائماً إلى اليوم، ويحظى باهتمام خاص من جانب الكنيسة والجهات الرسمية، وتلاه تأسيس "الفرع الألماني لمؤتمر العالم الإسلامي" عامي ١٩٣٢م و ١٩٣٣ م والذي توحد مع "المجلس المركزي لقلم المحفوظات" (٣٧)، وباتت منشورات المؤسسة المشتركة باسم "قلم محفوظات الإسلام" معتمدة إلى حد كبير لدى الجهات الرسمية الألمانية والكنائس بألمانيا، ويبدو أن معظم التسميات المذكورة يلتقي على الأرضية القاضياتية المشتركة.

وبفض النظر عما إذا كانت هذه للتنظيمات، أو كان بعضها، يمثل قبل الحرب العالمية الثانية "المسلمين" في ألمانيا، فلا يسري هذا منذ نهاية تلك الحرب، ونشأة بنية هيكلية جديدة للوجود الإسلامي، أصبح قولهما للرئيسي حالياً المسلمون من أصل تركي، وقد نشأت التنظيمات الرئيسية على أساس الجنسية التركية، كما نشأت تنظيمات أخرى على أساس الانتماءات القومية والوطنية رغم المنطلقات الإسلامية في تشكيلها، إذ لم يكن من اليسير بين الخمسينيات والثلاثينيات الميلادية تشكيل تنظيمات إسلامية جامعة لصعوبة اللغة، فغالبية المسلمين من العمال من تركيا ويوغوسلافيا

حساباً- والبلدان الإسلامية الأسبوية لم يكونوا ينتقون الألمانية كلفة مشتركة للتقاهم، ولم يكن الطلبة يشكلون سوى نسبة محدودة عددياً، وينتمون إلى البلدان النامية فلم يكونوا مؤهلين عددياً، ومن حيث الإمكانيات لإثبات الوجود الإسلامي على الصعيد التنظيمي، بينما لم يكن ذوو الأصل الألماني من المسلمين، لا سيما من المهاجرين القادمين من البلدان الشرقية، قد تميزوا باقتنائهم الديني عن المجتمع حولهم.

ويمكن اعتبار أواسط الستينيات الميلادية هي البداية لقيام عمل إسلامي منظم، استند إليه تطوّر الوجود الإسلامي في ألمانيا خلال العقود التالية من القرن الميلادي العشرين، واعتمد ذلك على عناصر رئيسية -منها جديدة نسبياً- أهمها :

- ١- الأفواج الأولى من الطلبة المسلمين، لا سيما من البلدان العربية وإيران.
 - ٢- إقامة المساجد الأولى في نطاق "مراكز" استهدفت ممارسة الدعوة الإسلامية.
 - ٣- الارتفاع التدريجي لنسبة أصحاب القدرات المالية من المسلمين، كأصحاب الاختصاصات الجامعية والمهنية المهاجرين إلى ألمانيا لأسباب سياسية أو اقتصادية، أو الخريجين من الطلبة الوالدين سابقاً والذين امتنعوا عن العودة إلى موطنهم الأصلية لأسباب مماثلة.
 - ٤- شمول الصحوة الإسلامية للمسلمين في الغرب، لا سيما بعد حرب ١٩٦٧ م وتراجع التيار العلماني والقومي على مستوى البلدان الإسلامية عموماً.
 - ٥- نشأة الجيل الثاني للمسلمين -كما يوصف عموماً- والمقصود مواليد الوالدين من العمال والطلبة، وازدياد شعور المسلمين بضرورة إقامة منشآت تراعي لاختلاف احتياجاتهم عن احتياجات سواهم في المجتمع الألماني.
- وقد ارتبط تطوّر عمل التنظيمات الإسلامية في ألمانيا إلى نهاية الثمانينيات الميلادية على الأقل بعوامل لا ترتبط مباشرة بأوضاع المسلمين واحتياجاتهم في نطاق المجتمع الألماني، إنما ترتبط بتطور الأوضاع في البلدان الإسلامية نفسها، ويمكن حصر ميادين التأثير المتبادل الرئيسية في العناصر التالية :

- ١- تأثير الانتماء المذهبي، لا سيما ما بين السنة والشيعة، ويعتبر المركز الإسلامي في هامبورج أهم مركز للشيعة في ألمانيا وأوروبا عموماً.
- ٢- تأثير الانتماء الحركي، لا سيما في نطاق المراكز والتنظيمات الإسلامية ذات الغالبية العربية، وكانت العلاقات بينها صورة طبق الأصل عن العلاقات وتطورها على مستوى التنظيمات الحركية الأم في البلدان العربية.

٣- تأثير الانتماء القومي، وهو ما لعب دوراً رئيسياً في أوساط المسلمين الأتراك، نظراً إلى الصراع السياسي الشديد بين الإسلام والعلمانية في تركيا نفسها.

٤- تأثير الأحداث السياسية الكبرى، وهو ما لا يقتصر على منطقة دون أخرى، وبالتالي لم يقتصر على مجموعة من المسلمين في ألمانيا دون سواها، وأبرز عناوين "المحطات الرئيسية" لها أحداث شبه الجزيرة الهندية وما حولها، وأحداث قضية فلسطين وما حولها، والثورة الإسلامية في إيران وأثرها الإقليمية.

تنظيمات "إسلام الوافدين":

بصورة عامة يمكن القول إن التنظيمات الإسلامية التي نشأت نشأة طبيعية تلبية للاحتياجات الواقعية للمسلمين في ألمانيا، تحولت في الحقبة الأولى لنشأتها وتطورها إلى ساحة تمكس مختلف أشكال النزاعات والاختلافات في المنطقة الإسلامية، بما في ذلك النزاعات ذات الأبعاد الدولية؛ وهو ما كان من الأسباب الرئيسية وراء ضعف مردود تلك التنظيمات على صعيد واقع المسلمين في ألمانيا، باستثناء تعزيز الإحساس العام بالانتماء الإسلامي؛ وهو ما وجد في مرحلة تالية تعزيز مستوى المعرفة بالإسلام والتوعية بالأحداث والتطورات ذات العلاقة بالمسلمين^(٣٨).

يتضح من الفقرات السابقة أنه لا يمكن رسم خارطة واضحة متجانسة للتنظيمات الإسلامية في ألمانيا مع نهاية القرن الميلادي العشرين، فالتمييز بين تضاريسها لا يقوم على أساس واحد، والتنوع في تشكيلاتها متداخل على أكثر من مستوى في بعضه بعضاً، فنجد من حيث (عناوين التنظيمات) المراكز القائمة على مساجد تستقطب المسلمين لها تحت تأثير الشكل التقليدي للمساجد وتعدد المرافق التابعة له، كما نجد بالمقابل الاتحادات الجامعة لعدد كبير نسبياً من الجمعيات والروابط المحلية في المدن، ونجد أيضاً "عناوين" تروحي بضخامة التنظيم رغم أنها قد لا تضم أكثر من أفراد معدودين، ومن ذلك جهات تجد الدعم لغرض ما من وراء "النشاطات الإسلامية" التي تمارسها.

كما نجد من حيث (توعية الأعضاء) اتحادات وروابط طلابية واختصاصية وعملية، ومن حيث (الاتجاهات) تنظيمات ذات ارتباط حركي، أو "تابعة لدولة" إسلامية" ومرتبطة بتوجيه حكومتها، كما هو الحال مع بعض من التنظيمات التركية والمغربية، وهكذا..

واستناداً إلى المصادر الرسمية الألمانية^(٣٩)، تتخذ خارطة للتنظيمات الإسلامية الشكل التالي:

١- الاتحاد الإسلامي للتركي للهينات الإسلامية، الذي أسس عام ١٩٨٢ م فجمع خمسة عشر "مسجداً" ويقول إنه بات يضم زهاء ٨٠٠ رابطة عضو ينتمي إليها ١٥٠ ألف مسلم تركي في أنحاء أوروبا، ويتبع الاتحاد لجنة "رئاسة الشؤون الدينية" في أنقرة، التي تتولى إعداد "الأئمة" وإرسالهم

إلى ألمانيا.

٢- "اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية"، الذي تأسس عام ١٩٦٧م وتبدل اسمه مرتين، ويملك ١٦٠ مسجد ومصلًى، ويضم أكثر من ٣٠٠ رابطة عضو ينتمي إليها ١٥٠ ألف مسلم تركي في أوروبا، منهم ١٠٠ ألف في ألمانيا.

٣- "رابطة ميلي جوروش الإسلامية" ونشأت نواتها الأولى عام ١٩٧٦م، وتعتبر أكبر تنظيم إسلامي للأتراك في أوروبا.

٤- المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا، ويعتبر اتحاداً يربط بدرجة معينة من التنسيق في الميادين المشتركة، ما بين المنظمات الأعضاء فيه، بما يشمل عدداً من المراكز الرئيسية، والاتحادات التنظيمية للمسلمين من مختلف الجنسيات، وأكثر التشكيلات التنظيمية للمسلمين الناطقين بالألمانية (وتشمل ذوي الأصل الألماني وحاملِي الجنسية الألمانية). ويعتبر هذا المجلس أول محاولة تنظيمية جادة لتجاوز مرحلة التناقص إلى درجة للخلاف الشديد بين المنظمات الإسلامية من قبل -لا سيما العربية منها- وقد بقي يعمل عشرة أعوام في مرحلة التنسيق دون الظهور على مستوى "التعامل المباشر" مع السلطات الألمانية، وأصبح في هذه الأثناء إحدى الجهات الإسلامية الرئيسية التي تتعامل السلطات معها منذ مطلع التسعينيات الميلادية.

٥- المجلس الإسلامي في ألمانيا الاتحادية، ويتميز عن سابقيه بأنه لا يضم إلا القليل من المنظمات الإسلامية العربية.

والمفروض -وفق ما تقول المصادر الرسمية الألمانية- أن عدد المسلمين الأعضاء في هذه المنظمات في حدود ٣٠٠ ألف أو زهاء عشرة في المائة من المسلمين في ألمانيا، ولكن هذه المصادر تشير في الوقت نفسه إلى أن مسألة "العضوية التنظيمية" لا تكتسب عند المسلمين مكانة محورية، كما هو الحال مع "الانتماء التنظيمي" للكنيسة، كما أن الرقم المذكور يمثل في الدرجة الأولى انتماء "رب الأسرة" إلى تنظيم إسلامي ما، مما يعني أن واقع وجود "ارتباط" تنظيمي ما، يتمثل في أضعاف النسبة المئوية المذكورة.

وتطلق الجهات الرسمية في ألمانيا^(١٠) من أن عدد المساجد والمصليات التي لا يتخذ بناؤها شكل مسجد، ينمو نمواً سريعاً بحيث لم يعد في الإمكان تحديد رقم ما، ولو على سبيل التقدير؛ إذ سرعان ما يتم تجاوز أي رقم تقديري على أرض الواقع. وكان تقرير رسمي صادر يوم ٢٠٠٠/٢/٩م قد حدد من يترددون على المساجد بمعدل مرة في الأسبوع (صلاة الجمعة) بنسبة ٢٤ في المائة، ومن يترددون أكثر من مرة أسبوعياً بنسبة ٨ في المائة من عامة المسلمين، وتصل هاتان النسبتان إلى ١٨ في المائة و٤ في المائة بالنسبة إلى الناشئة والشبابية من الأتراك ما بين ١٥ و ٢٤

سنة. وقد صدرت هذه التقديرات عن "هيئة شئون الأجانب" التابعة للحكومة الألمانية، بينما تقول عمليات استطلاعية قامت بها الحكومة المحلية في ولاية برلين: إن ٣٩ في المائة من المسلمين سكان المدينة يترددون على المسجد مرة في الأسبوع على الأقل.

ومن أهم ما ساهم فيه تطور الواقع التنظيمي للمسلمين في ألمانيا "محاولات" التغلب على ما بدأ ينشأ تدريجيا من فوارق بين الانتماء الإسلامي، كما يظهر للعيان بين المسلمين الوافدين على البلاد بنض النظر عن فترة إقامتهم، والانتماء الإسلامي للمسلمين من مواليد ألمانيا عموما مع المسلمين من معتققي الإسلام من ذوي الأصل الألماني. وقد بدأت الفوارق بالظهور كنتيجة طبيعية لمعطيات معينة، مثل النشأة الأولى على الإسلام في البلد الأصلي مقابل النشأة في مجتمع غير إسلامي من البداية، ثم توفر المصادر باللغة الأم بالنسبة إلى كثير من الوافدين، وعدم توفرها بصورة كافية باللغة الألمانية.

الانتماء الإسلامي والهوية الألمانية:

ولفترة من الزمن أدت غلبة الانتماء القومي الواحد على الجمعيات والروابط الإسلامية، إلى أن المسلم من أصل ألماني ولادة أو اعتقاça حديثا كان يشعر بنفسه غريبا في تلك التنظيمات، فضلا عن أن ميادين اهتمامها لتلبية احتياجات المنتمين إليها من المسلمين الوافدين، كانت تختلف تماما عن ميادين الرعاية الإسلامية التي يحتاجها، وضاعف أسباب الاختلاف والافتراق الفعلي أن الاهتمام بالقضايا السياسية بالبلدان الأم للمسلمين الوافدين، طغا على نشاطات كثير من التنظيمات المعنية، فلم يجد ذوو الأصل الألماني والمولدون في ألمانيا حديثا، مكانا لأنفسهم واهتماماتهم فيها، بل كان بروز الجانب السياسي على ما عداه، سبب تخوف لديهم وتجذب للتنظيمات المعنية غالبا.

وساهمت هذه السبلات في تكوين نواة "العمل الإسلامي الألماني" إذا صح للتعبير، وقد كانت المحاولة التنظيمية الأولى (بعد الحرب العالمية الثانية) للمسلمين ذوي الأصل الألماني في مطلع السبعينيات الميلادية، ولم يكن القصد الانفراد بها خارج نطاق للتنظيمات القائمة للمسلمين الوافدين، وهذا ما انعكس في إعطاء العمل التنظيمي الجديد من البداية عنوان "الناطقين بالألمانية" تأكيدًا على عدم انفلاكه على ذوي الأصل الألماني فقط، واكتسب مع الزمن هذه الصفة بالفعل، لقد أصبحت للنشاطات القائمة تحت هذا العنوان، تضم إلى جانب ذوي الأصل الألماني الذين اعتنقوا الإسلام، نسبة عالية من المواليد في ألمانيا ممن يوصفون بالجيل الثاني والثالث الوافدين من بلدان إسلامية وأصبحوا يحكم المقيمين الدائمين.

يجب للتمييز هنا بوضوح بين ما تعنيه كلمة "الإسلام الألماني" في الفقرة السابقة، وبين ما شاع تحت هذا العنوان أو ما يشابهه كالإسلام الأمريكي والإسلام الغربي، فليس المطروح هنا هو سعي

جهات "غير إسلامية" لإبراز صورة معينة من الإسلام والتعامل معها والحرب على سواها، إنما المقصود أن المسلمين في ألمانيا أنفسهم، تطلقاً من محيطات موضوعية قائمة يحملون تصورات إسلامية ويمارسون الإسلام بفهم وسلوك تطبيقي معين، يختلفون به عن وفد من بلد إسلامي حاملاً معه رصيدها آخر من التصورات والمعرفة والسلوك، وفي كل من الصيغتين ما يمكن اعتباره سلبيات أو إيجابيات على حسب معايير تقويمها.

ويظهر ما يعنيه ذلك على الصعيد العملي في التعامل مع السلطات مثلاً، عندما يدور الحديث حول مطالب معينة، كتنزيس الإسلام في المدارس الألمانية؛ إذ كثيراً ما تقع هذه المطالب ضحية التضييع عبر السؤال عن يتحدث باسم المسلمين، وكيف يجري التعامل معهم وهم في الأصل من بلدان متعددة، وهذا لا بد من إبراز "الهوية الألمانية للمسلمين في ألمانيا"، وبالتالي التعامل مع المسلمين كقوة من المجتمع الألماني، أو على حد تعبير رئيس المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا، دكتور نديم إلياس في "ندوة سياسية" مع بعض المسؤولين من المجلس النيابي^(١١).

من يمكنه ومن يرفض له أن يتفاوض مع الدولة هنا، ليس هذا للمجلس الأعلى للمسلمين وحده، ولا لمجلس الإسلام في ألمانيا فقط، ولكن ليس هذا أيضاً لبعثة دبلوماسية أجنبية ولا لروابط على أساس قومي، فالقضية ليست قضية تركية أو عربية، وليست قضية ما يطبق في تركيا أو مصر أو السعودية، إنما يدور الحديث عن الإسلام هنا في ألمانيا. الدولة يجب أن تتعامل مع مواطنيها على أنهم لا يحتاجون إلى أوصياء عليهم.

على أنه لا يمكن تبسيط الحديث عن العلاقة بين الهوية الألمانية والانتماء الإسلامي؛ إذ كثيراً ما يكون هدف الخلافات القائمة على تباين التصورات الإسلامية نفسها، أو الصادرة عن المواقع الأتنية لأطراف الخلاف، ومن ذلك ما يمكن أن يصل إلى مستوى التزامات فردية، عند النظر مثلاً في وجود أفراد مسلمين مجندين في الجيش الألماني، وما يطرحه ذلك من مشكلات عندما يطلب من بعضهم المشاركة في قوات ألمانية بمهام عسكرية، أطمالية أو دولية، كما كان في البلقان، بل في نطاق ما بدته أمريكا تحت عنوان "الحرب على الإرهاب". المشكلة قائمة في الوقت الحاضر، ولكنها محدودة عددياً، فعدد المجندين المسلمين في الجيش الألماني عام ٢٠٠٠ م كان في حدود ١١٠٠ مسلم (عدا العمال المدنيين في الجيش.. وعدا من يقوم بما يسمى الخدمات المدنية كبديل عن الخدمة الإلزامية العسكرية)، وكان عدد من وجد منهم في القوات الألمانية في البلقان ٢٠ مجنذاً، ولم تقع مشكلة ما لهذا السبب حسب المصادر الرسمية^(١٢). ولكن المشكلة يمكن أن تظهر في السنوات القادمة، التي يتوقع أن يرتفع فيها عدد المجندين المسلمين، وفق ارتفاع نسب المواليد المسلمين في ألمانيا في الثمانينيات الميلادية، هذا علاوة على احتمال تفاقم المشكلة بعد إسقاط الموانع "النفسانية والتاريخية" التي كانت تمنع لألمانيا من المشاركة في مهام عسكرية دولية، بينما لم يعد من المستبعد

على ضوء التطورات السياسية والعسكرية الدولية الجارية، أن تكون البلدان الإسلامية هي المسرح الرئيسي للتحركات العسكرية الغربية، الأطلسية أو الدولية، في المستقبل المنظور.

والواقع أن بعض الموقف من الجهات الرسمية، ومن الجهات الإسلامية على السواء، يمكن أن تزيد من حدة المشكلة ما بين الانتماء الإسلامي والهوية الألمانية، وهذا ما يلاحظ في التعامل مع التفجيرات في نيويورك وواشنطن عام ٢٠٠١ م والتداعيات المترتبة عليها، وكان من أبرزها في ألمانيا سلوك الحكومة طريق التقنين الذي يضع المسلمين، لا سيما جيل الشبيبة في "قصص الشبهة"، وليس في "موضع الشبهة" فقط. ورغم المساعي المتجددة لتكديد تأثير ذلك من خلال الحوار في الدرجة الأولى، إلا أن انطلاق بعض الجهات الإسلامية من منطلق "الخوف من الشبهة" والعمل لدرئها، يساهم بصورة غير مباشرة في تعزيزها، لا سيما عندما يبلغ الحذر من اتخاذ مواقف حاسمة تجاه الأحداث الجارية - وهو ما بدأ من قبل على صعيد الانتفاضة الفلسطينية - درجة يمكن أن تثير التساؤل في المجتمع الألماني عما قد يكمن وراءها أكثر مما تثير الاطمئنان، هذا فضلا عن تأثيرها السلبي على جيل الشبيبة من المسلمين، باعتبار التردد عن اتخاذ موقف حاسم يتناقض تلقائيا مباشرة مع ما نشأ الشبيبة عليه في "مجتمعهم" الألماني على صعيد حرية الكلمة والموقف وحرية التعبير، وواجب العمل على نشر التوعية السياسية وليس تجنبها.

ويبدو من خلال مراقبة ردود الأفعال على المستوى الإسلامي في الربع الأخير من عام ٢٠٠١ م، ما يمكن أن ينشأ عن هذا التناقض من مشكلات، كلما تجدد النقاش بشأن تحديد موقف من الأحداث ذات العلاقة ببلد إسلامي أو قضية من القضايا الإسلامية، فبدلاً من تعزيز "التكامل الطبيعي" هنا ما بين الانتماء الإسلامي والهوية الألمانية، بصورة يمكن أن تخدم مستقبل الوجود الإسلامي في ألمانيا صوماً، أصبح النقاش يدور في أوساط المسلمين الوافدين، ومن خلالهم في أوساط الشبيبة، انطلاقاً من تناقض موهوم أو مصطنع، بين هذا وذاك، وهو تناقض لا تزيله مواقف ما تعطي الأولوية للهوية الألمانية على الانتماء الإسلامي، أو العكس.

جيل الشبيبة المسلمين في ألمانيا:

تشير النقطة السابقة إلى عنصر من أهم العناصر التي يمكن أن تترك تأثيرها على مستقبل الوجود الإسلامي في ألمانيا، وهي أن مختلف المواضيع المطروحة، بدءاً بالنشاطات المعروفة للعمل الإسلامي، وانتهاء باكتساب مواقع للمسلمين في مختلف ميادين الحياة السياسية وغير السياسية بألمانيا، ستكون من مسؤوليات جيل جديد، لا يمثل الوافدون منه إلا نسبة محدودة للغاية، فمعظم أفرادها من المواليد على الأرض الألمانية، سواء من أسر الوافدين، أو ذوي الأصل الألماني، فضلاً عن ارتفاع نسبة الشبيبة في نطاق من يعتقدون الإسلام في الوقت الحاضر، ونسبة متزايدة بالمقارنة

ومن المعلومات المتداولة عن المسلمين في ألمانيا في الوقت الحاضر، أن أكثر من نصفهم هم من مواليد ألمانيا نفسها، ومضى على ثلثي "الوافدين" منهم أكثر من عشرة أعوام، وعلى الثلث أكثر من عشرين عامًا.. كما أن حملة الجنسية الألمانية منهم في تزايد مستمر، أي أن أكثر من نصف المقيمين عموماً هم "جيل المستقبل"، والمقصود من تتراوح أعمارهم بين خمسة عشر وخمسة وعشرين عامًا.

من المعطيات الرئيسية على صعيد هذا الجيل:

١- نسبة عالية من جيل الشبيبة المسلمة في ألمانيا، الأكبر سناً بصورة خاصة، تنقذ المؤهلات الدراسية والمهنية الكافية، وسيان ما هي الأسباب، فبإلى أواسط التسعينيات الميلادية كان أقل من ثلث أطفال المسلمين فقط يصل إلى مرحلة الدراسة الجامعية، وبقيت نسبة العاطلين عن العمل على الدوام أكثر من ضعف وسطي نسبة البطالة في فترات الركود والازدهار الاقتصادية على السواء، وغالباً ما كان عدم توفر مؤهلات مهنية من أسباب البطالة، أو على الأقل من أسباب ارتفاع نسبيتها بالمقارنة مع العمال الآخرين في ألمانيا.

٢- افتقد جيل الشبيبة معظم المنشآت الثقافية والاجتماعية والرياضية وغيرها في مرحلة الطفولة والنشأة الأولى، فقد كانت القاعدة الأوسع لتشاراً بين المسلمين، لا سيما لغالبية التركية منهم، هي عدم إرسال الأطفال إلى هذه المنشآت الألمانية التي لا تراعي جوانب أساسية في حياة الطفل المسلم، ومن جهة أخرى فقد غلب على جيل الوافدين الأول التفكير بأن الإقامة في ألمانيا إقامة مؤقتة فكان آخر ما يجري للتفكير به على مستوى المنظمات الإسلامية نفسها، هو إيجاد المنشآت الإسلامية الضرورية للجيل التالي، إلى أن فوضت الحاجة العملية نفسها على العاملين في المنظمات الإسلامية، وبت التعويض عن النقص عسراً لعدم توفر الإمكانيات المالية من جهة، ولأن النمو العددي لجيل الناشئة والشبيبة كان أسرع من سائر ما يمكن إضافته من منشآت أولية من جهة أخرى.

٣- ترتفع نسبة مشاركة الشبيبة من المسلمين في المنشآت الثقافية والرياضية الألمانية تدريجياً في الأونة الأخيرة، وبالمقابل ترتفع نسبة الاطلاع على احتياجات المسلمين ومراعاتها تدريجياً في تلك المنشآت أيضاً، وفق ما تذكره المصادر الرسمية الألمانية^(١٧).

ويلاحظ في كثير من الكتابات الصحفية باللغة العربية حول الوجود الإسلامي في الغرب عموماً، وبما يشمل ألمانيا، أنها تعتمد على أحكام مسبقة وتصورات عملة، قد يكون كثير منها صحيحاً في مرحلة معينة وفي نطاق بلد معين، ولكن يفتقر إلى المتابعة الدقيقة للمتغيرات بصورة مباشرة، لا سيما وأن هذه المتغيرات كانت سريعة وواسعة النطاق خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن

ميلادي العشرين، ويبدو أن هذه الظاهرة تسري حتى إلى الدراسات والبحوث (العلمية المنهجية) تي من المفروض أن يعتمد الصحفيون عليها، ولا يمكن (تعميم) ذلك إلا في حدود اطلاع كاتب هذه السطور على ما صدر ونشر على هذا الصعيد في المنطقة العربية، ولكن تبقى الإشارة ضرورية في هذا الموضع بالذات؛ لتأكيد الحاجة الملحة إلى دراسات جادة ومنهجية.. لا سيما وأن حصيلة تلك الدراسات والكتابات، تحظى بمكانة متقدمة أحياناً في إطار مؤتمرات ومنتابعات (كبرى) لمواجهة مشكلات المسلمين في الغرب.. فتبقى الحصيلة خارج نطاق التأثير الفعلي على أرض الواقع، بينما تزداد الحاجة إلى دراسات ميدانية وموضوعية ومتجددة حول جيل الشبيبة على وجه التخصيص، لمستقبل الوجود الإسلامي في الغرب مرتبط بهذا الجيل إلى حد كبير^(١٤).

ولئن قد يكون العنصر الحاسم في الدور العنظ بجيل المستقبل مرتبطاً بنوعية علاقته بمن سبته على طريق تثبيت دعائم الوجود الإسلامي في الغرب على أسس قوية، ومع كل ما يمكن تأكيده من أن المهمة التي قامت بها نسبة قليلة من المسلمين الوافدين؛ لإيجاد تلك الأسس ورعايتها، كانت مهمة ضخمة في ظروف شديدة الوطأة والصعوبة، وساهمت إسهاماً كبيراً في انتشار الصحو الإسلامي في البلدان الغربية ومنها ألمانيا، فمن الضروري أيضاً التأكيد أن كثيراً من الأخطاء الذاتية ولادة الظروف الخارجية، بات معروفاً في هذه الأثناء، ولا ينبغي تكرار الوقوع بمنته من جانب الجيل الجديد، الذي سيواجه مشكلات من نوع آخر، بدلت معالم بعضها بالظهور في حملة "التشدد" الرسمية على صعيد القوانين الجديدة بذريعة "مكافحة الإرهاب".

ويستمتع جيل الشبيبة من المسلمين في ألمانيا بميزات خاصة -تسري في الغرب عموماً- وفي مقدمتها:

- ١- إتقان اللغة الألمانية كأهلها، إذا كان من الجيل الثاني والثالث للوافدين، أو باعتبارها لغته الأم.
- ٢- القدرة على التأثير في المجتمع الألماني بالأساليب المألوفة فيه؛ نتيجة للنشأة الأولى فيه والاحتكاك اليومي بأهله.
- ٣- طاقة الشباب المعروفة والتي يمكن أن تحقق الكثير إذا وجدت للترجيح السليم.
- ٤- إتقانه للوسائل التقنية الحديثة وإمكانات توظيفها لتحقيق الأهداف التي يضعها لنفسه، وقد باتت أشد أهمية في ميادين التواصل والحوار.
- ٥ - ادلاعه على ألوان المعرفة التاريخية والثقافية وغيرها، بقدر كاف للتفاعل السليم معها، وهو ما لم يكن متوفراً لأجيال الوافدين من قبل.
- ٦- لا يحمل الشباب المسلم من الألمان ومواليدهم ألمانيا معه الأعباء التي حملها كثير من الوافدين؛

سواء بسبب انتماءاتهم الإسلامية أو العلمانية من قبل ؛ أو بسبب الأحداث السياسية والاقتصادية في بلدانهم الأصلية.

وبالمقابل يواجه جيل الشبيبة كثيراً من الصعوبات والعراقيل في وجه حملته المهام الجسيمة المطلوبة لترسيخ الوجود الإسلامي في ألمانيا على أسس قوية، ومن ذلك :

١- انخفاض نسبة المعرفة بالعلوم الإسلامية الأساسية فضلاً عن التفصيلية، وعدم توفر ما يكفي من المراجع والمصادر لتعويض النقص باللغة الألمانية، وإن بدأت "المواقع الشبكية الإسلامية" تعوض شيئاً من ذلك.

٢- افتقار الهياكل التنظيمية الفعالة من منطلق الانتماء الإسلامي ؛ بسبب التخصير في توفيرها في الوقت المناسب، وعدم نضوج ما نشأ منها في هذه الأثناء.

٣- وقوع كثير من الشبيبة الناشطين، بما في ذلك التنظيمات الأولى التي أنشأوها، تحت تأثير توجيه الجيل الأسبق في العمل الإسلامي؛ مما يحقق بعض الفوائد، ولكن يمكن أن يسبب بالمقابل أضراراً أكبر لاختلاف المنطلقات الأساسية وتعدد الاتجاهات القائمة حتى الآن في إطار التنظيمات الإسلامية.

٤- تعرض جيل الشبيبة أكثر من سواء لمغريات المجتمع الغربي لا سيما في الجوانب الأخلاقية والاجتماعية، دون أن يتوفر له إسلامياً ما يكفي من أسباب الرعاية عبر منشآت اجتماعية وثقافية فاعلة، أو عبر توفير إمكانيات الزواج المبكر وما يتطلبه من قدرات مادية.

٥- افتقار الطاقات المالية الذاتية، وعدم الحصول على دعم مالي يكفي للتحرك "المستقل" عن تأثير الجهات التي يمكن أن تقدم الدعم، سواء كانت جهات إسلامية، أو جهات ألمانية وفق قوانين الدعم المعروفة للنشاطات الثقافية والاجتماعية في البلاد.

٦- تركيز كثير من الجهات الألمانية، بدءاً بالكنيسة، مروراً بالجهات الرسمية، وانتهاءً بأوساط "العلمانيين الأصوليين" في المؤسسات الفكرية والثقافية والإعلامية، جهودها الكبرى باتجاه جيل الشبيبة والناشئة من المسلمين، باعتبار الدور الذي يمكن أن يكون لهم في المجتمع الألماني في المستقبل^(٤٥).

مؤشرات مستقبلية:

لا يكفي إطلال الحديث عن مؤشرات مستقبلية الاكتفاء بسرود خواطر ، كالتى تتضمنها السطور التالية، فمن الضروري أن تستند التوقعات إلى مزيد من البحوث المنهجية والدراسات الميدانية الوافية، وهو ما يتجاوز الإطار الموضوع لهذا البحث. إن التعامل الفعال والهادف مع مستقبل

لمين في الغرب عموماً، يتطلب وجود "مركز دراسات" أو أكثر للتعليم على جمع المعلومات
ثقة، ودراسة الإمكانيات المتوفرة، وطرح سبل الاستفادة منها وتمييزها، ووضع المخططات
لية القابلة للتطبيق، ومتابعة تنفيذها وتقويم نتائجها على أرض الواقع.. على ألا يرتبط جميع ذلك
مة وقتية، بل ينطلق من البديهة بهدف أن يكون عملاً دائماً متجدداً، يواكب المتغيرات السريعة
ى مختلف الأصعدة، وقد أصبح لها تأثير مباشر على وجود الإسلام والمسلمين في كل مكان، بما
ذلك في البلدان الغربية؛ وهي متغيرات لا تقتصر على "الأحداث السياسية"، بل تشمل التطورات
، مختلف ميادين الحياة البشرية.

١- لم يعد المسلمون في ألمانيا "أقلية" من الوافدين لفترة زمنية ما، يرحل قسم منهم بعدها ويبقى
ر، ولا عادت الغالبية منهم من "الضيوف الأجانب"، بل هم فئة من المجتمع الألماني، إنما لا
مح أيضاً التعامل مع هذه الفئة بمنظور "أقلية"، فهذا ما يفرض صيغة "صراع" بالمفهوم
غربي، إذ للأقليات حقوق، ولكن لا ينال "أحد" حقوقه دون أن "يعمل لتحصيلها"، فاعتبار المسلمين
أقلية" يضعهم من البداية في صراع "خاسر" غالباً في مواجهة "الغالبية". إن واقع المسلمين في
ألمانيا هو أنهم عدة فئات تتصامل بينها فئة الوافدين وترتفع نسبة أولادهم ولحفادهم من مواليد ألمانيا
كذلك نسبة معتقلي الإسلام من أهل البلاد الأصليين. وهذا بالذات ما يتطلب تعديل النظرة إلى
خصيتهم بصورة جذرية، فهي لم تعد قضية حقوق لأجانب بإقامات مؤقتة وفي ظروف معقدة، بل هي
قضية فريق من أهل البلاد الأصليين، يتمتعون من الناحية النظرية بحقوق لا تختلف نظرياً - من
حيث الأصل عن حقوق الفئات الأخرى من الغالبية للنصرانية.. ناهيك عن القلة اليهودية.

٢- إذا كانت حقوق الأجانب تتعرض من ناحية التشريعات القانونية والتعامل السياسي إلى
الخطر نسبياً، فليس مجهولاً أن حقوق المسلمين بالذات منقصة حتى الآن، وقد تتعرض لمزيد من
الأخطار التي بدأت تظهر للعيان مع ما يسمى حملة مكافحة الإرهاب". ولكن في الحالتين لم يعد
"جوهر الداء" للإسلام والمسلمين يستند إلى "غالبية السكان"، ولم يعد مصدره الأول هو "دور
الاستشراق" التقليدية، إنما بات يقوم على مصادر ودوافع من صنع العولمة، بما يجمع خليطاً من
الأغراض السياسية والاقتصادية، والأغراض الثقافية الفكرية ذات الجذور الإحاديية والعلمانية.
ويسيطر اتجاه "الأصولية العلمانية" من مواليد حقبة "ثورة الطلبة" في الغرب، على مواقع اتخاذ
القرار حالياً، في الميادين التوجيهية، بدءاً بالإعلام، مروراً بالمرکز الفنية والأدبية، وانتهاء بمعاهد
الدراسات على أعلى المستويات السياسية والاقتصادية والفكرية، إنما بدأت نسبة أصحاب هذا
الاتجاه وأنصاره تتراجع بصورة ملحوظة، في المجتمع الألماني، والغربي عامة، بينما تضاعفت
حملات الداء وللحصار من جانبها ضد الأديان عموماً والإسلام على وجه الخصوص، لأسباب
عديدة، منها: مثلاً انهيار الشيوعية في الشرق، ومنها لعبة المصالح الدولية المقترنة في الوقت

الحاضر بظاهرة العولمة ، وما تعنيه من مساعي القوى المسيطرة مالياً لترسيخ سيطرتها عالمياً، وهو ما لا يمكن أن يتم عبر الوسائل المالية المحضة، بل يعتمد اعتماداً أساسياً على إزالة "الحوجز المائعة" من عقيدة وفكر وقيم وخصوصيات ثقافية وحضارية في مختلف أنحاء العالم، إلى جانب إزالة "الحوجز الجمركية" الاقتصادية والتجارية.

٣- إذا كانت ظاهرة العولمة قد أسقطت كثيراً من الحواجز والعوائق، وكان لها نتائجها السلبية والإيجابية على مختلف المستويات العالمية، فإن من الخطورة بمكان الحفاظ على المنطلقات التي قام عليها وجود المسلمين في ألمانيا كما كانت عليه في العقود الماضية، فكما أن القوى الفاعلة في ألمانيا باتت مرتبطة ارتباطاً مباشراً بآليات صناعة القرار وتنفيذه على المستوى العالمي، كما هو الحال مثلاً مع التنظيمات النقابية، وروابط أصحاب العمل، والمركز الثقافي والفكرية، والمعاهد والجامعات العلمية، وكما هو الحال أيضاً مع القوى الدينية في ألمانيا، كالكنائس والمجلس المركزي لليهود، كذلك ينبغي أن يكون "التحريك" بالنسبة إلى "المسلمين" ومستقبل الوجود الإسلامي في ألمانيا قائماً على نظرة شمولية تتجاوز ما لا يزال قائماً من "قيود" ذاتية أو حدود خارجية، وتربط الوجود الإسلامي في ألمانيا، به على المستوى الغربي وعالمياً.

٤- ويرتبط بذلك ارتباطاً وثيقاً أنه يتوفر للمسلمين في الغرب في المرحلة المقبلة ما لم يتوفر للجبل السابق من إمكانيات واسعة النطاق في إطار ثورة الاتصالات التقنية، التي يمكن بتوظيفها على الوجه الأمثل، التخفيف من تأثير ما نشأ من هوة خطيرة تفصل ما بين سلم التقدم في العالم الصناعي ومنحدر التخلف في العالم "الثالث"، فاستخدم هذه التقنيات -لا سيما بالنسبة على المسلمين في الغرب- لا يتطلب بذل ما تحتاج إليه ملايين الإنتاج المختلفة عادة، من إعداد الاختصاصات التقنية والعلمية، وتوفير "البنية التحتية"، وتأمين معاهد البحوث والتطوير، وإنفاق الاستثمارات الكبيرة، وغير ذلك مما يجري تعادله غالباً لتبرير عدم اللحاق بركب التقدم. إن الوسائل الحديثة للاتصال "تختزل" هذه الهوة وتعطي المسلمين بذلك فرصة "تاريخية" نادرة للتحرك السريع وللحاق بركب البشرية كما ينبغي.

٥- ومن المؤكد أن المسلمين في ألمانيا كالمسلمين في الغرب صوماً، سيواجهون على المدى القريب، فترة شديدة الحرج وبالغة الدقة، ولكنها ليست بالغة الخطورة كما يجري تصويرها منذ تفجيرات نيويورك وواشنطن، ويمكن تحديد ملامحها على ضوء ثلاثة عناصر "متوازية" :

- أولها: ما بقي في المجتمع الألماني من جذور عنصرية خاصة به إلى جانب "خاصية العنصرية" التي تنصف بها الحضارة الملاية الحديثة أصلاً..

- والعنصر الثاني: ماحركته هيمنة "الزعامة الإنفرادية الأمريكية" غريباً من آلية توجيه الاتهامات دون أدلة، ونشر الشبهات بلا حساب، ونقلين وسائل "الحصار" حول الصحوة الإسلامية،

الحركة والفكرية والشعبية، في الغرب على وجه التخصيص وعالميا، تحت عنوان "مكافحة الإرهاب" ..

- والعنصر الثالث: يتمثل في تنامي الاستعداد لحوار ديني-ثقافي على مختلف مستويات المجتمع الألماني -والغربي عموما- مما لم يعد يقتصر على الشعور بالحاجة إلى تحقيق ما يسمى "الأمن الاجتماعي" على مستوى السكان عموما، بل بذلت الرغبة في الحوار تزداد بصورة ملحوظة؛ نتيجة القلق المتزايد من أبعاد موجة العداة التي أطلقتها آلية للزعامة الانفرادية الأمريكية في نطاق حلف شمال الأطلسي خاصة، ضد الإسلام والمسلمين..

٦- وإذا كانت هذه الفترة محرجة للمسلمين؛ بسبب الضغوط المتزايدة المتوقعة، فبها وبالغة الدقة أيضا من حيث إنها توفر فرصة تاريخية لتلبية الرغبة الشعبية للتعرف على الإسلام، مما لا يعني أداء "واجب الدعوة على وجه التخصيص، بل يعني في الوقت نفسه، تحقيق المصالح الذاتية للمسلمين في المجتمع الألماني، وبما يتوافق مع عنصر الهوية الألمانية والانتماء الإسلامي في وقت واحد. وإلى وقت قريب كان الاهتمام "الرسمي" بالوجود الإسلامي في ألمانيا، متركزا على أمرين، محاولة دمج المسلمين في المجتمع بصورة أقرب إلى ذوبانهم منها إلى "التفاعل" مع المجتمع و"تعايش ديني-ثقافي" مع الآخرين فيه.. والأمر الثاني الجانب الأمني من خلال التقرير السنوي للمخابرات الألمانية، والذي لم ينقطع من التحذير من وجود روابط إسلامية معنية (ميلي جوروش في المقدمة منها) موضع اتهام بتشكيل خطر على "النظام الديمقراطي" بألمانيا، والقول إن أعضاء المنظمات الإسلامية المتطرفة -وفق التعريف الغربي للكلمة- يناهز ٢٧ ألفا من أصل أكثر من ٣ ملايين مسلم.. وتضاعف الحديث عن ذلك بعد الانتفاضة الفلسطينية ثم تجسرات نيويورك وواشنطن.

٧- إلى جانب ذلك بدأ يتزايد الاهتمام بالوجود الإسلامي وإمكانية أن يؤثر على صناعة القرار السياسي، وبدأت الأوساط اليهودية تعبر عن "مخاوفها" من ذلك مما لا يقتصر على ألمانيا فقط^(١٦)، بينما لم تنقطع الأوساط الكنسية عن الاهتمام بهذا الجانب، وهو ما ظهر بوضوح قبيل انتخابات عام ١٩٩٨م الفيدرالية^(١٧). كما أجريت عشية تلك الانتخابات دراسة استطلاعية عن الاتجاهات السياسية-الحزبية العامة للناخبين المسلمين، وبيّنت أنهم أقرب إلى الأحزاب اليسارية منهم إلى اليمينية^(١٨)، مما ارتبط في جنبه بعدد من المواقف الحزبية المتعلقة بالهجرة بصورة خاصة، وخصصت النشرة للحكومة من عام ٢٠٠٠م جزءا لا بأس به للمعلومات المتوفرة للدولة عن وجود المسلمين في الأحزاب، والمواقف السياسية لبعض الروابط والاتحادات الإسلامية.

٨- وعلى وجه التعميم لم تعد تصمد مقولة: "يجب أن يتحدث المسلمون من خلال هيئة واحدة تمثلهم"، وإلى وقت قريب على الأقل، ساد في المجتمع وادى المسؤولين، أن المقصود بكلمة "الدين" كما هي واردة في النصوص الدستورية والقانونية، هو ما يشمل الكنيستين الكاثوليكية

والبيروتساتنتية، وتنظيم "المجلس المركزي لليهود" في ألمانيا، بينما يُطلق على كل ما عدا ذلك وصف "ديانات أخرى"، وكما كان يقال إن العنصر الرئيسي الذي يحول دون الوصول إلى صيغة مناسبة للاعتراف بالمسلمين ككفة دينية، هو غياب المطالبة بتشكيل جهة تنظيمية تمثل مسائر المسلمين، وتحدث باسمهم، بل يراد أن يشمل ذلك فئات أخرى، مثل القلاقيين والطلوبين؛ وهو أمر لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع.. وقد ظهر تأثير اضمحلال مفعول تلك المقولة واقعيًا، ومن ذلك تكثيف الاتصالات الكنسية والسياسية مع المسلمين.

إن إمكانيات التأثير الإسلامي على الأحزاب ومن خلالها على الخارطة السياسية والحزبية في ألمانيا أمر بالغ الأهمية ولم يعد من الأحلام المستقبلية، بل واقعًا قادمًا وقابلًا للتطوير .

٩- ويقرن تصعيد الحملات الأصولية العلمانية الآن مع الحملة التي أطلقت تحت عنوان مكافحة الإرهاب وتستهدف الإسلام نفسه عالميًا، ويتلاقض هذا وذاك مع ما يتردد بصدد حوار ثقافي وتعايش حضارات، ولكن هذا بالذات ما أدى بالمقابل إلى انفتاح جهات سياسية وكنسية في ألمانيا على ممثلي الحركات والجماعات الإسلامية، ولا يعني ذلك أن الضغوط قد ارتفعت، ولكن يبدو أن كثيرًا من المسؤولين في هذه الجهات أدركوا أخطاء صيغ مضايقة، ما بين العمل على "دوبان المسلمين" في المجتمع الغربي، وبين التطوف في التعامل معهم إلى درجة اقرب إلى التمييز العنصري والديني، فقد ظهرت "ردود الفعل" في واقع المجتمع الألماني على شكل مزيد من الإقبال على الإسلام على مستوى الشعبية بصورة خاصة، فإذا اضمحلت محاولات "إذابة الشخصية" المسلمة في المجتمع الغربي عموماً، لصالح الدعوة إلى "الاعتماد الثقافي"، فلا ينبغي إغفال أنه مشروط بأمل "استيعاب" للتوجه الإسلامي المتنامي في المجتمع وضبطه.

١٠- بصورة عامة ينبغي النظر إلى مستقبل المسلمين في ألمانيا أو البلدان الغربية عموماً؛ باعتباره "قضية" تحتاج إلى التخطيط والجهود المنظمة كما تحتاج إلى الحكمة وبعد النظر، وليس "معركة" يجب خوضها في صيغة صراع مع الطرف الآخر.. فالطرف الآخر هو المجتمع، الذي يريد المسلمون أن يحصلوا على حقوقهم المشروعة كجزء منه، ولا يمنع من ذلك وجود قوى علمانية أصولية مضادة، بل يمنع منه أن المسلمين عموماً، والجماعات التي يتحركون من خلالها على وجه الخصوص، لم يضعوا في الماضي هدف الحقوق السياسية والاجتماعية في مناهج عملهم، فلم يقطعوا على هذا الصعيد شوطاً كبيراً، وبمقدار ما يمكن للتعويض عن ذلك الآن، يمكن الاقتراب من تحقيق هذا الهدف. وليست هذه الحقوق "منحة" يعطيها المسؤولون في الدول الغربية، طوعاً أو تحت الضغوط، ولكنها -أي الحقوق- عبارة عن جزء من واقع التركيبة الاجتماعية في الغرب، تظهر للعيان بمقدار ما تمارس للفتات الإسلامية تلك الحقوق ممارسة متوازنة فعالة. لا يوجد مثلاً ما يمنع أن يكون للمسلمين في هذا البلد أو ذاك "حزب" من الأحزاب السياسية، ولكن ينبغي السؤال أولاً إذا كان هذا الهدف مطلوباً.. بمعنى هل يحق مصالح المسلمين وحقوقهم أم لا، ما هي ميزاته وما هي مساوئه، وهل هو الصورة الأفضل أم الأفضل أن تتعدّد مجالات التعبير عن الأهداف والمطالب المشروعة ووسائل تحصيلها، ثم إذا ساد الاقتناع بهذا الصدد، ما هو احتمال أن يكون مثل ذلك الحزب جامعاً للمسلمين.. لم سبباً في تفرقتهم، ويمكن تعميم هذه التساؤلات وأمثالها على

مختلف الأفكار الأخرى التي تطرح نفسها عن حقوق المسلمين ومستقبل وجودهم في ألمانيا، أو في الغرب عموماً.

الهوامش

المنطلقات التاريخية

١- المعلومات التاريخية عن ألمانيا منقولة مع الاختصار عن موسوعة "تاريخ العالم" الألمانية، إصدار ألفريد هويس وجولو مان، دار نشر أولشتاين، فرانكفورت / الماين، ١٩٧٩ م، وموسوعة "مليرس" الألمانية، والكتيب السنوي "حقائق عن ألمانيا" الذي تصدره إدارة الصحافة والإعلام التابعة للحكومة الألمانية.

٢- عن التشكيك في الرواية الغربية انظر ص ١٣١-١٣٤ من كتاب "هارون الرشيد" للأستاذ شوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق ١٩٧٧ م. وعن الرواية الألمانية انظر ص ١٩٢ من فصل "أثار عربية تروي حقل الثقافة الألمانية" لزيجريد هوتكه، من كتاب "العرب والألمان" بالألمانية:

Araber und Deutsche, Hsg. F.H.Kochwasser und H.G.Roemer, Erdmann Verlag, Tuebingen und Basel, 1974.

٣- كتاب "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٣-١٤:

Muhammad Salim Abdullah, "Was will der Islam in Deutschland?", Archiv des Islam, Guetersloher Verlag, 1993.

٤- المصدر السابق / ص ١٣.

٥- المصدر السابق / ص ٩-١٥.

٦- أنا ماري شيمل، فصل "الأدب العربي في الأدب الرومانسية والكلاسيكية الألمانية"، من المصدر السابق "العرب والألمان"، ولمزيد من المعلومات عن إنجازات شيمل نفسها: كتاب "سيرة الماء صم الحجر.. أنا ماري شمل وجائزة السلام" للدكتور نديم عطا إلياس، إصدار الدار الإسلامية للإعلام، بون، ١٩٩٦ م، في نسختين بالعربية والألمانية.

٧- لمزيد من المعلومات عن جوته وعلاقته بالعربية والإسلام: كتاب (جوته العبقريّة العالمية) لعدة مزلتين، الصادر باللغة العربية عن إذاعة صوت ألمانيا في كولونيا، ودار الجديد في بيروت، عام ١٩٩٩ م، وفصل جوته والإسلام، عبد الحميد بن أخلحو، في المصدر السابق "العرب والألمان" بالألمانية، وفي الفترة نفسها بدلت الدراسات الاستثنائية الألمانية تنشط، ومن أشهر المستشرقين من تلك الفترة، ولمزيد من المعلومات: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، تأليف

المستشرق الألماني رودري باريت، ترجمه إلى العربية د علي ماهر ، و أصدرته دار للكتب العربي للطباعة للنشر في القاهرة عام ١٩٦٧م

٨- من أشمل تلك المصادر كتاب "البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة في العالم المعاصر، الصادر عن جامعة الإمام محمد بن سعود، بمناسبة المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول عام ١٩٧٩م في الرياض / السعودية، تأليف د. محمد العيد غالب، و د. حسن عبد القادر صالح، والأستاذ محمود شاكور ، انظر ص ٧٥٥.

٩- المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٣.

١٠- كلمة "محمدي" -والمقصود "مسلم"- تأتي هنا في معرض الإدلاء بموقف سياسي يستهدف تأكيد علاقات ودية، فتكشف بذلك عن تأثير الانحرافات والانحرافات فيما نشره تراث الكنيسة والاستشراق عن الإسلام، فالهدف من التسمية الدعم بالإيجاب للزعم للكتاب القائل إن المسلمين يؤمنون محمداً، وقد بقي هذا "المصطلح" الذي انتشر في الكتب الكنسية والاستشراقية وورلاد على لسان القيصر الألماني في نهاية القرن التاسع عشر، منتشرًا ومستخدمًا في ألمانيا حتى التسعينيات الميلادية من نهاية القرن الميلادي العشرين ؟ .

١١- المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٤.

١٢- المصدر السابق / ص ١٥.

١٣- مقالة " من عهد صقر الدولة البروسية إلى صليب النازية المظوف - الإسلام في ألمانيا بين ١٧٣٩ و ١٩٤٥م، في مجلة "Dunya" الطلابية لجامعة/عدد الفصل الصيفي ١٩٩٩م، أما هيئة "أرشيف الإسلام" وبالألمانية : Archiv des Islam، فهي هيئة تشكلت منذ العشرينيات الميلادية، وسيورد الحديث عنها لاحقاً في إطار "التنظيمات الإسلامية" ص ١٤.

١٤- فصل "الرايخ الألماني وإنشاء سكة حديد بغداد"، فريدريش كوخلنر، في المصدر السابق "العرب والألمان" بالألمانية/ ص ٣٠٩.

١٥- جواب الحكومة الألمانية الرسمي على أسئلة عدد من نواب، و المنشور بتاريخ ١١/٨/٢٠٠٠ بعنوان "النشرة رقم ٤٥٣٠/١٤"، من نشرات الوثائق الرسمية في الدورة التشريعية الرابعة عشرة، ما بين انتخابات ١٩٩٨ و ٢٠٠٢م، ويتبع لقم محفوظات المجلس النيابي الألماني. وسينكر هذا المصدر لاحقاً بعنوان "النشرة الحكومية" / ص ٥ .

١٦- بعض التفاصيل عن تلك المرحلة مذكورة في دراستين موجزتين للكتاب عن العمال المسلمين وعن الطلبة المسلمين في ألمانيا الاتحادية (الغربية فقط آنذاك)، نشرتا في العدد ١١ يولول /سبتمبر ١٩٧٤م والعدد ١٨ شباط /فبراير ١٩٧٦م، من مجلة "الرائد" بإصدار المركز الإسلامي في أخن واتحاد الطلبة المسلمين في أوروبا.

من والفنين إلى فئة من المجتمع:

١٧- من هؤلاء العلماء الأجلاء محمود ثلثوت، ومحمد محمد الفحام، وعبد الحليم محمود، ومحمد الغزالي، ومحمد فريد وجدي، وغيرهم. كما أن التعامل القاتم بين علماء المسلمين من السنة والشيعة، بما في ذلك مثلاً أداء فريضة الحج ودخول الأماكن المقدسة، يدفع إلى رفض موجة حملات مغالبة في التعصب المذهبي في الوقت الحاضر في أوروبا أيضاً. والتي تركز على تكفير الشيعة إجمالاً، بما في ذلك اتباع المذهب الجعفري منهم. وفي الوقت نفسه لا يعني رفض التعصب والتكفير والنزاعات تجاهل وجود اختلافات جوهرية بين السنة والشيعة، إنما نعتقد بأن الاشتغال بها في المرحلة التاريخية الراهنة يسبب ضرراً كبيراً يلحق بالمسلمين ومصالحهم العليا.

١٨- حول مصطلح "الأقليات" وإشكالياته انظر: أ.د. نادية محمود مصطفى، "الفقه المباسي للأقليات المسلمة"، دراسة منشورة في موقع "إسلام أون لاين" الشبكي.

١٩- في النشرة الحكومية المذكورة.

٢٠- المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٦.

٢١- المصدر السابق "النشرة الحكومية" / ص ٧٠٦.

٢٢- إصدار "المناخ" لعام ٢٠٠١م من الكتاب الإحصائي والمعلوماتي السنوي فيشر (Fischer AI) (Manach 2001)

ص ٦ / المصدر السابق "النشرة الحكومية"

٢٣- لا ينقطع الحديث عن ذلك في وسائل الإعلام، وانظر على سبيل المثال مقالة "الكونجرس اليهودي العالمي يحذر من انقلاب ديمجرسي لصالح المسلمين في أوروبا" في العدد رقم ١٤٥٧ في ٢٠٠١/٦/٣٠م من مجلة المجتمع / الكويت.

٢٤- المصدر السابق "النشرة الحكومية" / ص ٧.

٢٥- في تعريف البهائيين بأنفسهم ومعتقداتهم في موقعهم الرسمي باللغة الألمانية في الشبكة (www.bahai.de) يعتبرون أن الوحي الإلهي مستمر لم ينقطع، وأن صلة البهائية بالإسلام هي صلة دين جديد به، ولا تختلف عن صلة النصرانية كدين جديد باليهودية الموسوية من قبلها.

٢٦- المصدر السابق: الموقع الشبكي للبهائيين بألمانيا (www.bahai.de).

٢٧- انظر الموقع الشبكي التالي بالإنجليزية عن المسجد المذكور:

http://www.berlin-hidden-places.com/sachindex_en/religioese/wilm_mosch_en.htm

٢٨- من دراسة لجامعة دويسبورج الألمانية، منشورة في الشبكة على العنوان التالي:

<http://www.uni-duisburg.de/JUSO/EMRE/alevismu/diplom/4-4.htm>

٢٩- تفصل في ذلك دراسة تقويمية غير منشورة، قدمت للقضاء، عن المنظمة وطبيعتها الدينية بمفهوم المتنور الألماني، من إعداد دكتور يونكر من معهد الشرق الحديث في برلين، بتاريخ ١٩٩٨/٤/١٩ م، وتتوفر نسخة منها عند الكاتب.

٣٠- المصدر السابق "النشرة الحكومية" / ص ٨-٧ .

٣١- انظر الفترة الأخيرة من التمهيد لهذا البحث حول خلفية تخفيض أعداد المسلمين عموماً في المصادر الغربية، ومثال على الكتب الإحصائية الألمانية المشار إليها، المصدر السابق الذكر، المناخ لعام ٢٠٠١ لدر نشر فيشر، ملدة: تركيا.

٣٢- المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية/ ص ١٧.

٣٣- المصدر السابق/ ص ١٥.

٣٤- للكاتب: "المسلمون في ألمانيا الاتحادية - العمال الأتراك" / مجلة الرائد ١٩٧٤/٩ م / في دراسة اعتمدت على لوائح ما صدر بالألمانية في الموضوع من دراسات، منها: (Schwarzbuch Auslaendische Arbeiter أو: الكتب الأسود للعمال الأجانب) عام ١٩٧٢ م عن دار نشر (Fischer) و(Sogenannte Gastarbeiter ما يسمى العمال الضيوف) عام ١٩٧٢ م عن دار نشر (Jugenddienst Verlag)، و(Politische Oekonomie der Gastarbeiterfrage-الجانب الاقتصادي السياسي لمسألة العمال الضيوف) عام ١٩٧٣ م عن دار نشر (Ro Ro Ro)، ومقالات صحفية في الأعداد ٢٧ و٣٦ و٥١ من عام ١٩٧٣ م لمجلة (Der Spiegel) الأسبوعية.

٣٥- هذا أدنى ما يمكن قوله عن عدد من الكتابات المنشورة بالعربية في فترة السبعينيات وحتى الثمانينيات الميلادية، ومثالها ما ورد كمصادر ومرجع لأرقام ومعلومات مغلوطة اعتمدت عليها دراسة بعنوان "مشكلات الأتراك في جمهورية ألمانيا الاتحادية" للدكتور رجا حسين أبو السمن، في إطار المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي في ١٢-١٧/ جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ (١٩٨٦ م)، والذي خصص لدراسة أوضاع الأقليات المسلمة في العالم.

٣٦- للكاتب: "المسلمون في ألمانيا الاتحادية - الطلبة للمسلمون" / مجلة الرائد ١٩٧٦/٢ م / في دراسة اعتمدت على مصادر رسمية وصحفية ألمانية.

تفاعل الوجود الإسلامي في ألمانيا مع المجتمع:

٣٧- المصدر السابق "ماذا يريد الإسلام في ألمانيا" بالألمانية / ص ١٥.

٣٨- لبعض التفاصيل انظر للكتب، الإسلام والمسلمون في ألمانيا : أرقام ونشاطات وتطورات، في مجلة الإصلاح الإيمانية، آذار/ مارس ١٩٩٦م.

٣٩- للمصدر السابق "النشرة الحكومية" ص ٨- ١٢.

٤٠- للمصدر نفسه/ ص ١٣- ١٤.

٤١- الإسلام في ألمانيا، من منشورات كتلة اتحاد الحزبين المسيحيين في المجلس النيابي في برلين، صدر كمحضر لوقائع ندوة حوار كبرى لجرتها الكتلة يوم ١٥/٦/١٩٩٩م وشارك فيها ممثلو عدد من المنظمات الإسلامية الرئيسية ومتخصصون من معاهد تهتم بالشئون الإسلامية بالإضافة إلى كبار المسؤولين من الحزبين والكتلة النيابية، وكانت نتائجها أساساً لمناقشة نيابية لاحقة، استندت إصدار موقف حكومي شامل من الموضوع، وحصيلته موقفة في المصدر المشار إليه آنفا باسم النشرة الحكومية/صفحة ٥٢-٥٣.

٤٢- المصدر السابق "النشرة الحكومية" ص ١٣ وص ٩٢.

٤٣- هذا ما يستخلص من معالجة الموضوع معالجة مستفيضة (ص ٦١-٦٥) في إطار التقرير الحكومي المفصل عن الإسلام في ألمانيا، فلورد ذكره كمصدر سابق "النشرة الحكومية"، ومن دراسة قامت بها جامعة مدينة ماستر الألمانية بالتعاون مع المجلس الإسلامي في ألمانيا الاتحادية، وتتوفر للكتاب نسخة من التقرير لختامي حولها من آذار/ مارس عام ١٩٩٩م.

٤٤- الأمثلة على (المقالات الصحفية) ذات الطابع السطحي المتسرع، كثيرة بشكل ملحوظ، ويغلب على كثير منها طابع الإنشائية، لاسيما عندما يمس الموضوع قضايا من قبيل "الحجاب" أو "الاعتداءات العنصرية". ولكن توجد أمثلة عديدة على عنصر "التمهيد والتمسح" في إطار ما صدر من "دراسات وبحوث"، وهو ما ينبغي الحذر منه، لاسيما وأن بعض ذلك التمهيد يُعطى مكانة متقدمة أحيانا في إطار مؤتمرات ومتابعات (كبرى) لموجهة مشكلات المسلمين في الغرب.. فتبقى الحصيلة خارج نطاق التأثير الفعلي على أرض الواقع، ولتحديد المقصود هنا لا بد من التنويه ببعض الأمثلة، ومن أتممها بعض (الدراسات) التي عُرضت على مؤتمر مخصص للأقليات المسلمة ونشرت في إطار (بحوث ومحاضرات المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي) الرياض/ السعودية من عام ١٤٠٦هـ (١٩٨٥م)، ومن أحدثها بعض ما عُرض من أوراق عمل تحت عنوان (مستقبل الأقليات المسلمة) في مؤتمر (مستقبل الإسلام) من تنظيم التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية عام ٢٠٠٠م.

٤٥- لعل التصيب الأوفر من الدراسات التي تضاعفها الجهات الألمانية وترتبط بالمسلمين في ألمانيا هي تلك التي ترتبط بالأطفال والنشئة والشبيبة، وعلاوة على المؤسسات الكندية القائمة على ذلك، تبرز جهود هيئة "أوشيف الإسلام" وبمركز الدراسات الإسلامية التركية"، ولعلّت هذه القضايا مكانة رئيسية في

الندوة المشار إليها لاتحاد الحزبين للمسيحيين عام ١٩٩٩م، وفي التقرير الحكومي المنشور عن الإسلام والمسلمين في ألمانيا عام ٢٠٠٠م.

مؤشرات مستقبلية:

٤٦- انظر "الكونجرس اليهودي العالمي يحذر من انقلاب ديمجر في لصالح المسلمين في أوروبا" في مجلة المجتمع / الكويت، العدد ١٤٥٧ في ٦: ٣٠/٢٠٠٠م.

٤٧- المنشورات والبرامج الإعلامية الكنسية حافلة بالمواضيع والتقارير حول هذا، وتضاعف هذا الاهتمام بعد طرح عدد من القضايا ذات العلاقة بالمسلمين في الانتخابات الفيدرالية عام ١٩٩٨م، وظهرت خلال ذلك بعض الروابط الإسلامية التي بدلت تؤثر على الأحزاب ومواقفها محليا، ومن المقالات التي بينت الرصد الكنسي لوضع المسلمين بألمانيا، مقال بعنوان "المسلمون في ألمانيا والنسور الألماني"، في عدد آب/ أغسطس ١٩٩٨م في المجلة الكنسية "هيردر".

٤٨- قامت على الدراسة الاستطلاعية "دار د. إسماعيل خان"، ونشرت نتائجها هيئة "أرشيف الإسلام"، في أيلول / سبتمبر عام ١٩٩٨م.

فهرس عام للكتب الستة

الكتاب الأول

مقدمة: لحظت ومآلات الإصلاح في الأمة الإسلامية

نحو محاولة جديدة للإصلاح؟ د. طه جابر العلواني

تقديم العدد : د. نادية محمود مصطفى

تصدير الكتاب الأول :

حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن : د. سيد عمر

إمكانيات الأمة : الرؤية الكلية بين القدرات المحتملة والفاعلية الراهنة:

د. عبد المجيد فراج

سكان العالم الإسلامي في القرن العشرين: د. عبد السلام بوير

القدرات والإمكانيات العسكرية في العالم الإسلامي: د. زكريا حسين

الإمكانيات الاقتصادية للعالم الإسلامي:

بين خصائص الواقع ومتطلبات الاقتصاد الإسلامي أ. مصطفى دسوقي كسبة

الملحق الإحصائي: مؤشرات التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي

أ. مصطفى دسوقي كسبة

ملاحق: التعريف بدول منظمة المؤتمر الإسلامي

خارطة

الكتاب الثاني

تصدير :

اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن: د. مصطفى منجود

تعليم الأمة في القرن العشرين : د. معيد إسماعيل على

تطور الخبرات الثقافية في العالم الإسلامي عبر القرن:

د. عبد العزيز عثمان للتويجري

الفلسفة العربية في مائة عام: إشكاليات ومناهج ومعارف وأفاق:

د. أبو يعرب المرزوقي

الفقه الإسلامي والتغيير القانوني في البلاد الإسلامية في القرن العشرين:

د. محمد أحمد سراج

حقوق الإنسان في الإسلام: أفكار من واقع القرن العشرين د. أحمد حسن الرشيدى

المرأة المسلمة بين قرنين: الإنجازات والتحديات د. أماني صالح

مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية د. محمد عمارة

من حوارات القرن... دراسة حالة: مصر د. عماد شاهين

الكتاب الثالث

تصدير :

الصراع الإنكليزي - الفرنسي على مصير للشرق العربي: من مسألة الاتحاد

المصري - السوري إلى مسألة الخلافة دراسة وثائق الدبلوماسية الفرنسية

(١٩١٢-١٩١٥) : د. وجيه الكوثرائى

إفريقيا قارة الإسلام: انتشار الإسلام في إفريقيا في القرن العشرين

د. حورية توفيق مجاهد

الإسلام والمسلمون في إفريقيا: من الإرث الاستعماري إلى تحديات العولمة

د. حمدي عبد الرحمن حسن - د. محمد عاشور مهدي

تركيا: أزمة الهوية من سقوط الخلافة إلى الترشيع

لعضوية الاتحاد الأوروبي: د. جلال عبد الله معوض

التغيير السياسى في إيران: ما بين المتغيرات والقضايا : د. باكينام الشراوى

إندونيسيا: من الاستقلال إلى مخاطر التفكيك د. محي الدين قاسم

الإسلام والسياسة الخارجية المصرية:

دراسة في نمط العلاقة وتفسيرها وتقويمها د. نادية محمود مصطفى

القدس : أمجد جبريل

الكتاب الرابع

تصدير :

الممارسات السياسية للحركات الإسلامية: بين مقاومة الاستعمار
والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة د. علا عبد العزيز أبو زيد
الإسلام والسياسة في (الوطن العربي) خلال القرن العشرين
د. حسنين توفيق إبراهيم
الملاح العامة للعمل الأهلي الإسلامي في القرن العشرين
أ. هشام جعفر

الأزهر في قرن د. ماجدة صالح
الجامع الأعظم: الزيتونة في القرن الرابع عشر الهجري أ. منير الكمنتر بن الكيلاني
الحوزة الإيرانية بقم د. محمد علي آذر شيب
تحولات نظام الأوقاف: مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح
د. داهي للفاضلي
حول دور العسكريين في القرن العشرين
د. عبد الله محمد أبو عزة

الكتاب الخامس

تصدير :

نحو فقه جديد للأفليات د. جمال الدين عطية
مشكلات التعددية الدينية والإثنية في جنوب السودان
د. حمدي عبد الرحمن حسن - د. محمد عاشور مهدي
نيجيريا: قضايا وتحديات التعايش في مجتمع تعددي
د. صبحي قنصوة
البربر في المغرب العربي: تحديث قرن أ. نليل شامة
الأكراد: قومية مجزأة، المشكلات والتحديات أ. أشرف نبيه الشريف

للخلاف المسمى - الشيعة ومحاولات التقريب بين المذاهب
في القرن العشرين د. محمد علي أنر شبيب
المسلمون في شمال القوقاز: من الإرث الروسي القيصري إلى
ما بعد الحرب الباردة أ. أحمد عبد الحافظ
تطور وضع مسلمي البلقان: من تصفية الميراث العثماني
إلى ما بعد الحرب الباردة د. محمد الأرناؤوط
الجماعة المسلمة في الهند خلال قرن د. جلال السعيد الحفناوي
المسلمون في ألمانيا عبر محطات القرن الميلادي العشرين أ. نبيل شبيب

الكتاب السادس

تصدير :

التحديات السياسية الحضارية في العالم الإسلامي
مع إشارة للتحديات السياسية الداخلية د. سيف الدين عبد الفتاح
التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي:
بروز الأبعاد الحضارية والثقافية د. نادية محمود مصطفى
الصهيونية في مائة عام: د. عبد الوهاب المسيري
الظاهرة الانتكاسية: دراسة في النموذج الفلسطيني: (١٨٨١-٢٠٠١)
أ. بشير سعيد أبو القرايا
الإسلام وحضارة عصر المعلومات: د. حازم حسنى
الدراسات المستقبلية في عالم المسلمين بين نهائى "بغ:
(عمر أمة الإسلام) وصدوم للتنبؤات، دراسة نقدية مر. السنن
د. سيف الدين عبد الفتاح
خاتمة قرن... فاتحة قرن د. سيف الدين عبد الفتاح

هذه الحولية أمتي في العالم

* تحدد مناطق الاهتمام والمجال الحيوى لها العوالم المتنوعة عالم الأحداث والأفكار والأشخاص والرموز المرتبط بعالم المسلمين.

* وتحبى معنى الأمة كوحدة تحليل، وليس معنى ذلك تخطى الواقع أو القفز عليه بل هو تعبير عن افتقاد معنى الأمة الجامعة، الأمة نسق جامع بين الجماعة الوطنية ووحدات الانتماء الفرعى الحاضنة والتي تعنى تفعيل وتوظيف هذه التكوينات المتنوعة فى خدمة المصالح والأهداف الكبرى والمقاصد الكلية التى تصب فى فاعلية الكيان وعافيته.

* وتعنى أن الأمة الإسلامية دائماً فى قلب العالم سواء فى مرحلة نموها وقوتها ووحدتها وصعودها أو سواء فى مرحلة جمودها وتخلفها وضعفها وتجزئتها، وإذا كانت المراحل المتعاقبة من تاريخ الأمة تبرز التطور فى هذا الوضع المحورى ، سواء كانت الأمة شاهدة أو مشهودة، فإن المرحلة الراهنة من تاريخ الأمة فى نهاية القرن العشرين بعد انتهاء الحرب البارد تمثل مرحلة من مراحل إعادة تشكيل مناطق هذه الأمة والعلاقات فيما بينها والعلاقات بينها وبين بقية العالم.

* وتتبصر هذه المرحلة من إعادة التشكيل باعتبارها حلقة من سلسلة فى مسلسل التحول من الشهود إلى المشهودية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى القرن الحادى والعشرين «الخارج» «والآخر» أو «الغير» تأثيراته على الأمة وبصورة متصاعدة، لكن ما أضحى عليه من ضعف ووهن.

* * *

تعريف بالمركز

* تم تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسية فى ديسمبر ١٩٩٧ ليقوم على تنفيذ تتكون من عدة مستويات ، وغايتها الأولى إصدار سلسلة من الكتب والدراسات فى الموضوع تهتم بقضايا الأمة الإسلامية وهمومها.

* ويهدف لتحقيق التواصل والتفاعل بين اتجاهات فكرية مختلفة يربطها جميعاً الحرص مصالح الأمة العربية والإسلامية ، ويغطى مناطق الاهتمام بعالم المسلمين

* يأمل المركز مد جسور التعاون والتفاعل مع مفكرينا وعلمائنا فى كافة التخصصات إلى تهبة الجهود البحثية لجيل الشباب من الباحثين، واستكثابهم فى موضوعات تتعلق بالمسلمين مع إتاحة الفرصة لهم للاستفادة من تجربة كبار الأساتذة والخبراء.

* تعتبر هذه الحولية «أمتي فى العالم» باكورة إنتاج المركز.

Bibliotheca Alexandrina

477169

